Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia

di
Gianvittorio Signorotto

Società editrice il Mulino Bologna

Il volume ha ottenuto, per la pubblicazione, un contributo del CNR e dell'Università di Roma «La Sapienza», Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'Età contemporanea (fondi 40%).

Annali dell'Istituto storico italo-germanico
Monografia 11

Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia

di Gianvittorio Signorotto

Società editrice il Mulino Bologna

Sommario

Introduzione

Durante i decenni centrali del Seicento mutamenti strutturali profondi favorirono l'insorgere di aspettative religiose ed il coagularsi di nuove forme di solidarietà all'interno di larghi strati della società europea. In un contesto di instabilità economica e politica e di inasprimento delle differenziazioni sociali, accanto alle rivolte popolari, talora in stretta connessione con esse, si diffusero tendenze millenaristiche e correnti di misticismo che rivolsero la loro protesta in primo luogo contro le Chiese istituzionalizzate. Fu questo il segno del riaffiorare di quella aspirazione ad una vita cristiana più evangelica e intimamente vissuta che aveva determinato, nel secolo precedente, il successo di Lutero e il dilagare dell'"illuminismo" spagnolo. Agli elementi derivati dalla tradizione della *devotio moderna* e alle suggestioni neoplatoniche del clero intellettuale si collegarono rigurgiti di chiliasmo e pratiche di deificazione che indicavano in particolari forme di raccoglimento e di preghiera il rimedio alla frustrazione e all'angoscia del peccato. I focolai di "entusiasmo" religioso che costellano l'Europa del Seicento mostrano elementi comuni che vanno oltre le semplici assonanze e sollecitano uno sguardo d'insieme. Da questo punto di vista si può condividere l'invito a concentrare l'attenzione sulle analogie tra il mondo della Riforma e quello della Controriforma, riproposto recentemente anche attraverso l'ipotesi di una periodizzazione che contempli due secoli di contrapposizione confessionale [1].

[1] Mi limito, in questa introduzione, ad alcuni riferimenti essenziali. Per i problemi religiosi cinquecenteschi qui accennati cfr. M. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne* (le indicazioni bibliografiche complete si trovano nell'appendice a questo volume dedicata a «Fonti e bibliografia»). Riguardo al periodo successivo, una prospettiva interessante è

L'eco dei processi contro gli Alumbrados non si era ancora spento quando, nel terzo decennio del secolo, i *Guerinets* presero a diffondere, a Chartres, in Piccardia e poi in Fiandra analoghe convinzioni: cercavano un contatto diretto con Dio, rifiutavano gli ecclesiastici non appartenenti al loro gruppo, permettevano alle donne l'insegnamento e la predicazione [2]. Negli anni cinquanta conobbe una fulminea espansione in territorio bresciano il movimento dei Pelagini, dediti alla pratica dell'orazione del silenzio all'interno di conventicole in cui rivivevano antiche forme di aggregazione laicale. Contemporaneamente, nel mondo riformato, dall'insoddisfazione per l'inerzia delle Chiese territoriali e per l'obsolescenza delle controversie dottrinali prendeva vita la tendenza pietista. L'insistenza sulla denigrazione della fede "attiva", da parte dei teologi luterani, aveva inaridito il sentimento religioso riducendolo ad un sistema dogmatico, e la crescente separazione tra pastori e fedeli spingeva a cercare nel misticismo un legame spirituale più intenso [3]. Nel cuore del secolo una vicenda come quella di Jean de Labadie, profeta rigeneratore, "settario perfetto", pare riassumere in sé inquietudini ed aspirazioni germinate in luoghi diversi, contro l'autorità di diverse Chiese "visibili" [4]. Anche tra i primi Quaccheri e tra

quella aperta da M. De Certeau, *Politique et mystique*, collegando lo sviluppo seicentesco di gruppi spirituali marginali al processo di laicizzazione della politica e al crescente intervento dell'autorità secolare sulla vita religiosa istituzionale. Circa il superamento della tradizionale contrapposizione di una Riforma borghese e progressiva e di una Controriforma arretrata e "feudale" cfr. W. Reinhard, *Confessionalizzazione forzata?*, in particolare pp. 15-19.

[2] P. Pourrat, *Quiétisme*, riporta l'elenco delle proposizioni dei *Guerinets* condannate e relativa bibliografia; cfr. anche A. Dodin, *Saint Vincent de Paul*; R. A. Knox, *Illuminati e carismatici*, p. 330.

[3] Vasta e approfondita è l'analisi di J. B. Neveux, *Vie spirituelle et vie sociale*, pp. 510-825; una sintesi recente è in F. E. Stoeffler, *The Rise of evangelical Pietism*; sui tentativi di "cristianesimo non confessionale" nel contesto della "seconda Riforma" si veda soprattutto L. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise.*

[4] Jean de Labadie (1610-1674), allievo dei gesuiti a Bordeaux, divenne sacerdote, ma si liberò dai voti nel 1639; fu professore di teologia ad Amiens e poco dopo entrò in contatto con l'ambiente giansenista di

i *Ranters*, attivi in Inghilterra negli stessi decenni, si riscontrano molti elementi riconducibili a questa tendenza generale: il tentativo di abolire le barriere tra laicato e clero, la spinta verso una partecipazione attiva dei fedeli alla vita religiosa, la formulazione di teorie apocalittiche. Ma qui l'«esplosione di energia fisica e intellettuale» prodotta dalla rivoluzione aveva attivato atteggiamenti radicali contro i valori della società gerarchica e contro la stessa etica protestante che si andava affermando [5].

L'individuazione delle analogie esistenti tra questi episodi aiuta la comprensione storica dei fenomeni seicenteschi, ma non deve costituire l'unico criterio di organizzazione della ricerca. Occorre verificare, caso per caso, l'interagire dei mutamenti strutturali con le dinamiche delle relazioni interne alle comunità e con il variare delle determinazioni culturali e ideologiche. Se infatti è vero che il dissesto provocato dalle guerre e dalle pestilenze e il conseguente inasprimento dei meccanismi economici costituiscono uno scenario comune, i focolai di protesta paiono originarsi dove si aprano spazi di libertà dal controllo dell'autorità religiosa e di quella politica. Quando cioè si verifica un allentamento generale della subordinazione al sistema di potere alcuni individui, favoriti da una particolare mobilità fisica, sociale e intellettuale, possono innestare il seme dell'eterodossia.

Nel dibattito storiografico che in anni recenti ha portato alla ribalta la "crisi del Seicento" si è privilegiato il mo-

Parigi; convertitosi al calvinismo nel 1650, si stabilì nel centro ugonotto di Montauban, da dove passò poi a Ginevra, a Londra e nei Paesi Bassi. Nella sua concezione del cristianesimo trovano posto, accanto ai toni escatologici, elementi tratti dal giansenismo, dal pietismo, dall'ecclesiologia dei congregazionalisti inglesi. Cfr. L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Eglise*, pp. 719 ss., e inoltre M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, pp. 369-398.

[5] C. HILL, *Il mondo alla rovescia*. A proposito dell'ala mistica dei *Ranters* lo Hill parla di «forme quietiste di ranterismo» (p. 212), e rileva la iniziale affinità tra *Ranters* e Quaccheri (pp. 223 ss.). Si vedano pure, dello stesso HILL, *Antichrist*, e A. L. MORTON, *The World of the Ranters*.

mento della rivolta, e gli approfondimenti più stimolanti sono rimasti circoscritti ai territori europei interessati da sollevazioni popolari di vasta risonanza [6]. Così, per quanto riguarda la penisola italiana rimangono zone d'ombra molto consistenti; ma la "normalità" dell'età barocca, da quel che lasciano intravedere numerosi segnali, appare percorsa ovunque da tensioni sotterranee e movimentata da conflitti intermittenti che attendono un primo bilancio comparativo, dal quale potrebbe derivare, come in parte è avvenuto grazie ad alcuni studi di carattere economico, una proficua revisione di certi giudizi tuttora largamente condivisi [7]. Un apporto indispensabile deve tuttavia giungere da nuove ricerche sui gruppi religiosi eterodossi, ricerche che vadano oltre l'intento di sistemare fatti e personaggi all'interno di astoriche categorie dottrinali. Infatti la rivolta contro l'apparato ecclesiastico e il rifiuto del formalismo devozionale si connettevano spesso a una disponibilità più ampia a non riconoscersi nell'organizzazione sociale esistente [8]. La protesta religiosa poteva inoltre

[6] R. Villari, *La rivolta antispagnola a Napoli*. Per un quadro complessivo del dibattito cfr. i saggi tratti dalla rivista «Past and Present», raccolti in M. Rosa (ed), *Le origini dell'Europa moderna*: in particolare si veda l'introduzione, pp. 5-29.

[7] Tra i contributi sull'Italia spagnola degli ultimi decenni si mostrano più sensibili agli aspetti politici quelli dedicati al Mezzogiorno e alle isole (si pensi ai lavori di G. Galasso, B. Anatra, V. Sciuti Russi, G. Muto, P.L. Rovito, V.I. Comparato, A. Musi). Per quanto riguarda la Lombardia il ritardo è in parte dovuto al retaggio della interpretazione antispagnola, risalente all'età teresiana e consacrata poi nelle opere del Cattaneo e del Manzoni. Nuove aperture vengono qui dagli studi economici di D. Sella, *L'economia lombarda*; A. De Maddalena, *A Milano nei secoli XVI e XVII: da ricchezza "reale" a ricchezza "nominale"?*, in «RSI», LXXXIX, 1977, pp. 538-561, ora in *Dalla città al borgo*. pp. 283-307. Una stimolante discussione sulle prospettive aperte da questi e da altri recenti saggi è in G. Politi, *I dubbi dello sviluppo*. Cfr. ora anche L. Faccini, *La Lombardia*.

[8] Attenta al rapporto tra la crisi dei decenni centrali del Seicento e gli "entusiasmi" religiosi è la premessa dei curatori in G. Parker - L. M. Smith (edd), *The General Crisis*, pp. 16 ss.; giustamente è ricordato in tale contesto il Sabbatianesimo, che per la sua caratterizzazione mistica e messianica all'interno del giudaismo già dai contemporanei venne

collegare individui appartenenti a classi sociali diverse e a luoghi lontani, offrendo loro argomenti e finalità condivisibili. D'altra parte è noto che la presenza articolata della Chiesa e il radicamento a livello di massa di una ideologia religiosa contribuirono a neutralizzare il potenziale eversivo generato dalle contraddizioni sociali. Le stesse inquietudini "spirituali" costituivano, almeno in parte, una valvola di sfogo per il malessere sociale, e non sceglievano come bersaglio polemico diretto il potere politico: guardavano piuttosto al rinnovamento della Chiesa, alla venuta del "papa Angelico", alla rigenerazione della cristianità. Non avevano, in genere, lunga vita: il proselitismo settario e l'entusiasmo apocalittico non potevano lasciare indifferente un apparato ecclesiastico fin troppo sensibile a certi argomenti, e sempre pronto a reprimere le spinte centrifughe. A quest'ultimo il prestigio e l'efficacia d'intervento erano garantiti dalla capillarità della presenza sul territorio, dalle connessioni con tutte le componenti della società locale, dalla possibilità di attingere informazioni o delazioni attraverso la confessione. In fondo l'organizzazione religiosa e quella inquisitoriale spesso permettevano spazi di autonomia minori rispetto a quelli esistenti tra le maglie del potere politico.

Il fatto che tali proteste assumessero, almeno inizialmente, una veste esclusivamente religiosa e non si volgessero contro lo Stato non costituiva un motivo di sicurezza per delle autorità cui giungevano da ogni parte d'Europa notizie di minacciosi sussulti popolari. Sostanzialmente i governi affiancarono l'opera di vescovi e inquisitori nel disperdere le sette che si andavano aggregando: vi era il pericolo che qualcuno, qualche "grande", potesse utilizzare il loro potenziale eversivo rivolgendolo contro il potere centrale [9].

considerato affine ai movimenti religiosi europei; G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi.*

[9] È quasi d'obbligo il riferimento al passo, giustamente noto, di F. BACON, *Of Seditions and Troubles*, in *Essays*, pp. 42-48 (" ... Then is the danger, when the greater sort do but wait for the troubling of the waters amongst the meaner, that then they may declare themselves"), citato da J. H. ELLIOTT, *Rivoluzione e continuità agli albori dell'Europa*

Ma – almeno nel caso che qui si è cercato di ricostruire – non si può attribuire all'efficienza dell'apparato repressivo la mancanza di sollevazioni significative. Nella vicenda del movimento pelagino in territorio bresciano gli interventi del Senato veneto evidenziano come determinante il motivo della prevenzione, non quello della repressione, e la pratica prudente dell'accomodamento, non quella dell'intervento autoritario. Non se ne può dedurre la mancanza di un progetto o di una razionalità da parte della classe dirigente veneziana, perché anche un simile atteggiamento presupponeva una scelta, una cultura, una approfondita conoscenza delle condizioni di esistenza dei sudditi.

È stato sottolineato che il denominatore comune nelle rivolte seicentesche fu la protesta antifiscale, e che un importante tratto distintivo fu nel congiungimento, su questa base, delle *jacqueries* contadine all'azione dei ceti popolari delle città [10]. Condizione rilevante fu la pressione esercitata dagli apparati di uno Stato nazionale, impegnato a convogliare tutte le risorse possibili per sostenere una guerra logorante e interminabile. Dal punto di vista della coesione interna la Lombardia spagnola e la Terraferma veneta superarono la "crisi del Seicento" senza eccessivi traumi. Per quanto riguarda lo Stato di Milano si può tener presente un'ipotesi di ordine generale: nel sistema spagnolo esso aveva un ruolo tanto importante che Madrid si guardò bene dal permettere che uno sfruttamento eccessivo ne destabilizzasse il delicato equilibrio interno [11]. Al di là di questa considerazione gli sviluppi mila-

moderna, in M. ROSA (ed), *Le origini dell'Europa moderna*, p. 56, e discusso da R. VILLARI, *Storici americani e ribelli europei*, in *Ribelli e riformatori*, pp. 54-55.

[10] B. F. PORCHNEV, *Les soulèvements populaires*; cfr. anche C. VIVANTI, *Le rivolte popolari in Francia*.

[11] È significativo che nel piano delle contribuzioni militari previsto dall'Olivares (*Unión de armas*) Milano dovesse provvedere a una cifra corrispondente al mantenimento di 8 mila soldati: la metà rispetto a Napoli e al Portogallo; cfr. J. H. ELLIOTT - F. DE LA PEÑA, *Memoriales*, t. I, pp. 183 ss.; J. H. ELLIOTT, *The Count - Duke of Olivares*, pp. 244 ss.

nesi della storia qui rievocata aiutano a far luce sull'intreccio di interessi che congiungevano e contrapponevano tra loro governatore, arcivescovo e Senato, corte di Madrid e S. Sede [12].

La Repubblica veneta, impegnata senza tregua nella guerra di Candia, guardava con preoccupazione al malcontento serpeggiante tra i sudditi di Terraferma. Le aristocrazie cittadine e i notabili delle comunità godevano di un'autonomia maggiore di quella che il Senato avrebbe voluto permettere: ma non vi erano le forze necessarie ad imporre una presenza forte e si preferiva seguire una logica che concepiva come un rischio ogni tipo di impegno, in mancanza dei mezzi adeguati a farlo rispettare. Accanto alla società istituzionale viveva quasi un'altra società, regolata anch'essa dai suoi poteri, come quello dei notai, basato sulle consuetudini e sui bisogni di un mondo a suo modo garantista. L'immagine può apparire forzata, ma si consideri che essa non esclude la comunicazione e la compenetrazione di questi due contesti; al contrario, l'intento è quello di sottolineare quanto convenisse ai governanti lasciare libero gioco alla società "periferica", anche perché la divaricazione tra forma istituzionale e realtà effettiva del potere manteneva in vita un meccanismo efficace di assorbimento delle tensioni, pronto a scattare nel caso qualcuno cercasse di aumentare il proprio prestigio, magari sfruttando il successo di un predicatore carismatico, o una nuova voga religiosa. Chi meglio dei notabili locali o del clero, collegato a quelli da una rete di parentele e di interessi, poteva avere una conoscenza diretta di fatti e individui, e vigilare su ogni spostamento? Era la stessa dinamica interna al mondo periferico a lanciare l'allarme, amplificando l'eco di lontane rivalità, il cui pericolo gli

[12] Il ravvivarsi del dibattito sulla dinamica dei poteri negli Stati italiani di antico regime deve molto ai contributi di C. MOZZARELLI, tra i quali, per quanto concerne il Seicento milanese, si veda in particolare *Strutture sociali e formazioni statuali a Milano e Napoli*. Per i problemi che può evocare il termine «interesse» in campo storiografico si veda la ricca introduzione a L. ORNAGHI (ed), *Il concetto di "interesse"*, pp. 3- 81.

stessi rappresentanti dello Stato avrebbero invece cercato di minimizzare [13].

Questo lavoro è stato condotto a termine negli anni 1983-1986, cioè al tempo della mia partecipazione al dottorato di ricerca in "Storia della società europea" presso le università di Pisa e di Firenze. Ringrazio Giorgio Spini, direttore del corso, per la viva attenzione con cui ha seguito il mio lavoro, e accanto a lui tutti i docenti e i partecipanti ai seminari di quei tre anni per me molto produttivi. Sono grato a quanti hanno letto parti del testo e mi hanno dato consigli: Elena Brambilla, Giorgio Chittolini, Claudio Donati, Elena Fasano Guarini, Oliviero Franzoni, Cesare Mozzarelli, Francesca Occhipinti, Adriano Prosperi.

Voglio inoltre ricordare gli incontri, per me fondamentali, con Gaetano Cozzi, e i suggerimenti puntuali di Paolo Prodi, il cui intervento ha infine reso possibile la pubblicazione di questa ricerca. Giuliana Nobili Schiera ha cortesemente seguito la preparazione del testo per la stampa.

È difficile esprimere con parole adeguate il mio debito di gratitudine verso Mario Rosa, per il suo costante incoraggiamento e la sua amicizia.

[13] Su questi aspetti, con particolare attenzione al caso veneto, si è soffermato G. COZZI nella relazione conclusiva del convegno "Le campagne italiane in età medievale e moderna: poteri istituzionali, poteri di fatto", organizzato dalla Fondazione G. Cini, Istituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano (12-14 maggio 1986). Circa il dinamismo del mondo rurale cfr. le interessanti considerazioni di F. RAMELLA e A. TORRE, *Confraternite e conflitti*, pp. 1048 ss., e di G. LEVI, *L'eredità immateriale*, in particolare p. 116.

Capitolo primo

L'orazione del silenzio e la condanna del quietismo

La lotta contro l'eresia e la prima applicazione dei dettami tridentini richiesero alla Chiesa cattolica un impegno unitario, teso al riordinamento del clero e all'imposizione di un «codice di pratica parrocchiale uniforme» nella società [1]. Congiungendo l'impegno organizzativo alla promozione di un rinnovamento interiore dei fedeli Carlo Borromeo riuscì a concretizzare con efficacia esemplare questo slancio. Negli ultimi decenni del Cinquecento le strutture diocesane e parrocchiali e la rete dei tribunali dell'Inquisizione si consolidarono di pari passo con l'incremento della partecipazione attiva dei laici: la vigilanza e la repressione degli atteggiamenti devianti si saldò all'incentivazione del coinvolgimento personale di ogni membro del corpo sociale alla vita liturgica e devozionale [2].

Nel secolo successivo, la crisi durissima precipitata negli anni venti e aggravatasi con gli effetti dell'epidemia da un lato acuì l'ansia e la domanda religiosa delle popolazioni, dall'altro colpì anche il clero in cura d'anime, attenuò il ruolo organizzativo e spirituale delle parrocchie, indebolì gli apparati del governo diocesano proprio mentre si andavano affermando saldamente l'assetto gerarchico della

[1] Accolgo qui l'efficace definizione proposta da J. Bossy, *Controriforma e popolo nell'Europa cattolica*, in M. Rosa (ed), *Le origini dell'Europa moderna*, p. 284.

[2] Senza inoltrarci nella sterminata bibliografia borromaica, elementi utili per questa impostazione problematica sono in P. Prodi, *Riforma interiore e disciplinamento*, pp. 273-285; A. Biondi, *Aspetti della cultura cattolica*, pp. 263 ss.; G. Signorotto, *Milano sacra*, pp. 581 ss.

Chiesa e il centralismo papale. A cogliere, nella loro complessità, i tratti di una nuova fase storica, non si mostra adeguato quel concetto di "pastoralità" che una tradizione più o meno esplicitamente agiografica ha sempre ribadito per sostenere una continuità ininterrotta con il momento borromaico. La rarefazione delle convocazioni sinodali, la formalizzazione burocratica delle visite pastorali e la desuetudine di quelle apostoliche, la limitata funzione dei seminari nella formazione del clero, sono segni eloquenti che inducono a riconsiderare la peculiarità della storia religiosa e sociale del Seicento [3].

D'altra parte, nelle difficoltà generali, a mostrare una maggiore efficienza furono gli istituti di controllo, cioè la rete dei vicariati foranei e quella inquisitoriale, gli organi della giustizia diocesana e il sistema delle nunziature che, laddove presente, accanto all'attività diplomatica svolgeva una funzione importante di sorveglianza sul clero e sulla società locale. In particolare assunse un ruolo decisivo l'iniziativa della congregazione romana del S. Uffizio, coordinando l'azione repressiva dei propri uffici periferici e l'attività dei tribunali vescovili.

Alla luce di questi primi rilievi si comprende quanto più utile si possa rivelare per la ricerca il concetto di "disciplinamento sociale", recentemente applicato allo studio della fase tridentina. In una accezione articolata e dinamica ne ha fatto uso Paolo Prodi, per interpretare la svolta operata da Carlo Borromeo: il "disciplinamento" portato dall'arcivescovo di Milano avrebbe imposto un nuovo modello di comportamento, religioso e insieme civile, e proprio in quanto affiancato da un'opera di "riforma interiore" avrebbe offerto ai laici una collocazione precisa e una

[3] In generale cfr. P. PRODI, *Riforma cattolica e Controriforma*, pp. 397 ss.; sull'irrigidimento del "sistema tridentino" v. inoltre G. ALBERIGO, *Prospettive nuove*, pp. 278-282. Questi elementi sono evidenziati in un ambito specifico da M. ROSA, *Organizzazione ecclesiastica e vita religiosa in Lombardia*, pp. 159 ss.; per un raffronto con altre situazioni si può vedere ad es. R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli*, pp. 3-21, che sottolinea ancor più gravi carenze nella struttura parrocchiale e omissioni pastorali al tempo dell'arcivescovo Ascanio Filomarino.

valenza sacrale [4]. Ma la simbiosi tra "disciplinamento" e "riforma interiore" attuata – potremmo dire incarnata – dal Borromeo non resse nemmeno a Milano nell'età successiva: la natura dei mutamenti che si verificarono in seguito rende indispensabile una riflessione sui nostri criteri interpretativi.

Se allarghiamo la prospettiva al XVII secolo, dove il concreto articolarsi dei rapporti tra Chiesa e società rimane ancora in ombra, l'impiego di un concetto «forte» qual è quello di "disciplinamento" espone ad alcuni pericoli: il primo consiste nel presupporre ancora una continuità o una progressione, anche se in chiave diversa rispetto alla «pastoralità», cosicché ci si sorprenderà poi di fronte all'emergere di un "disordine" e di una "indisciplina" che pensavamo scomparsi. Il secondo rischio è insito nella tendenza a privilegiare in modo unilaterale l'attività di controllo, guardando con un'ottica quantitativa alle fonti che tale attività documentano e ribadiscono, e trascurando invece l'analisi di quei gruppi spontanei che all'irregimentazione tentarono di sottrarsi, gruppi e tendenze dei quali tacciono le carte intese a ritrarre il conformismo e l'uniformità [5].

La legittimità di tali cautele è confermata dal fatto che –

[4] P. PRODI, *Riforma interiore e disciplinamento*; v. inoltre il recente volume di D. MONTANARI, *Disciplinamento in terra veneta*, che ricostruisce dettagliatamente l'opera di applicazione dei dettami tridentini svolta dal vescovo Bollani nella diocesi di Brescia.

[5] In questo senso P. SCHIERA, *Società e corpi*, pp. 16-17, invita a considerare che il disciplinamento sociale «si muove più nel senso della conservazione che in quello dell'innovazione», e a tener conto quindi dei fenomeni di dissociazione e di protesta. D'altra parte, rispetto allo schema «classico» delineato da E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato*, l'indagine sulle eterodossie può evidenziare i limiti dello svuotamento di significato politico operato dallo Stato moderno (e in parte dalla stessa Chiesa) nei confronti delle dispute teologiche e dei vincoli religiosi. Interessante, a tale proposito, lo studio condotto da M. TURRINI, *"Culpa theologica"*, sulle riserve mosse dalla casistica di coscienza nei confronti degli obblighi imposti ai sudditi cristiani dalle leggi civili e canoniche.

come vedremo meglio in seguito – furono sovente degli esponenti del clero colto a ispirare e guidare le insorgenze religiosamente e socialmente eterodosse; d'altra parte la stessa élite sacerdotale concentrava su di sé la vigilanza più stretta degli inquisitori: le trasgressioni maggiormente colpite dal Sant'Uffizio erano quelle tipicamente ecclesiastiche, contrarie ai compiti specifici del clero indicati dal Concilio tridentino, cioè la trasmissione di una ideologia per mezzo della confessione e della predicazione.

Inoltre, nel Seicento, arginata la minaccia proveniente d'oltralpe e soffocati i cenacoli ereticali, il pericolo più insidioso era portato dalle tendenze centrifughe interne al campo cattolico. Si trattava dei gruppi di "spirituali" che, ponendo l'accento sul fervore della vita cristiana e sulla santificazione proveniente dall'unione mistica, tendevano a sfuggire all'organizzazione del culto e alle definizioni dottrinali e normative imposte dall'autorità ecclesiastica. L'atteggiamento di controllo della Controriforma non poteva tollerare una creatività che alimentava la tendenza al sacerdozio spirituale individuale e la spontaneità carismatica e profetica, aprendo la strada al rifiuto delle strutture esistenti e alla denuncia aperta dei vizi del clero.

Gli studiosi di storia religiosa hanno finora preso in considerazione una serie di episodi di eterodossia, verificatisi nei decenni centrali del Seicento, alla luce della categoria di "quietismo"; hanno cioè utilizzato, con lo stesso senso polemico, una definizione che era stata messa a punto sullo scorcio di quel secolo, nel corso di una violenta campagna antimistica, per fissare il confine dell'ortodossia contro le teorie del Molinos e del Petrucci [6]. Così le in-

[6] È questa l'impostazione degli studi che hanno tentato di tracciare una sintesi storica del quietismo seicentesco, a partire da P. DUDON, *Le quiétiste espagnol*, e M. PETROCCHI, *Il quietismo*, la cui conoscenza e interpretazione del movimento pelagino analizzeremo più avanti. Giustamente G. SPINI, nella sua recensione al volume del Petrocchi comparsa in «Belfagor» nel 1949, invitava a non confondere le insorgenze di misticismo delle zone alpine, «con la loro facies ereticale di stampo medievale», con i circoli nobiliari influenzati dalla spiritualità francese. J.-R. ARMOGATHE, *Le quiétisme*, offre una sintetica e utile

sorgenze dei "falsi contemplativi", secondo una linea ermeneutica volta innanzitutto a confermare la condanna degli slanci mistici "inautentici" (accanto alla santificazione di quelli "autentici"), restano definite soprattutto per il posto loro assegnato all'interno della serie dei casi d'eresia, la cui fissità rispecchia, in negativo, quella dei dogmi della Chiesa romana [7].

Il fatto che tale giudizio non sia ancora stato posto in discussione non può stupire, se si considera che, salvo rarissime eccezioni, quanto viene ascritto – anche polemicamente – all'ambito del misticismo, è destinato a rimanere oggetto di una analisi eminentemente teologica, in ultima istanza materia di fede. Anche questo aspetto contribuisce a far sì che gran parte del XVII secolo si riconfermi da noi come il periodo più oscuro dell'età moderna: qui più

informazione circa l'origine e l'utilizzo del termine, discutendo quanto sia legittimo farne uso per definire episodi precedenti l'età del Molinos. Le forme della vita spirituale – è la sua conclusione – hanno una loro storia, che alla luce delle fasi più evolute (come la costruzione dottrinale del Molinos), appare una sorta di "preistoria". Parlare di giansenismo prima di Giansenio e di quietismo prima di Molinos è dunque improprio, e tuttavia l'accostamento tra quietismo e quiete permette di allargare la prospettiva della ricerca (pp. 5-9). È una precisazione teorica che necessita di puntuali verifiche. L'unico studio che affronti concretamente la questione è quello di R. DE MAIO, *Il problema del quietismo napoletano*, pp. 721-724, il cui esordio merita di essere qui citato: «Per non porre un falso problema, bisogna evitare i termini convenzionalmente correnti di un prequietismo napoletano, che significhi precorrimento in Napoli del metodo del Molinos. Perché Miguel Molinos fu condannato il 20 novembre 1687 per 68 proposizioni. Ritrovarne alcune adombrate in scritti devoti dei decenni precedenti o rilevare episodi di deviazione morale simili a quelli di taluni suoi discepoli significa, al più, di aver identificato alcune espressioni del cosiddetto libero spirito, ma non di aver scoperto radici o prodromi di quella precisa dottrina che fu l'orazione di quiete del Molinos» (p. 721).

[7] Una notevole eccezione è costituita dal saggio di G. COZZI, *Gesuiti e politica*, cui va affiancato, dello stesso autore, *Berinzaga Isabella Cristina*.

che altrove persiste infatti la nota dicotomia tra storia "generale" e storia "religiosa" [8]. E si aggiunga a tutto ciò la difficile reperibilità (spesso irreperibilità totale) di documenti riguardanti la struttura e l'operato dell'Inquisizione, centrale e periferica, cosicché quanto compare nei repertori diacronici del discorso polemico-teologico resta sottratto a qualsiasi indagine volta ad una collocazione storica concreta [9]. Il sistema di analogie che organizza la serie dei casi d'eresia costituisce un ostacolo alla comprensione: sciogliere il pesante condizionamento di questa tradizione significa ricomporre innanzitutto i dati già noti con elementi nuovi, mantenendo aperta la possibilità di una diversa sintesi.

È raro reperire, negli studi dedicati alla storia del Seicento lombardo, persino qualche sparso accenno alla vicenda dei Pelagini. Il caso, che scomodò l'Inquisizione romana e preoccupò personaggi della levatura del nunzio a Venezia, Carlo Carafa, dei cardinali Francesco Barberini e Pietro Ottoboni, dell'arcivescovo di Milano, Alfonso Litta, per non dire dell'intervento del Senato veneto e del coinvolgi-

[8] Da questo punto di vista valgono ancora le considerazioni fatte alla fine degli anni sessanta da G. Quazza, *L'età della decadenza nella storiografia del dopoguerra*, in "Studi storici", IX, 1968, pp. 34 ss., ora in *La decadenza italiana*; da confrontare con M. Rosa, *Per la storia della vita religiosa*, in particolare pp. 701-702 e ss.

[9] Recenti contributi riaprono la discussione, indicando la possibilità di un arricchimento significativo delle nostre conoscenze sull'operato dell'Inquisizione romana in età moderna, nonostante la persistente inaccessibilità dell'archivio centrale della Congregazione: A. Biondi, *Lunga durata e microarticolazione*, e A. Prosperi, *Vicari dell'Inquisizione fiorentina*. Un'utile rassegna dei fondi accessibili è in J. Tedeschi, *La dispersione degli archivi della Inquisizione*. S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*, rileva una «eccellenza qualitativa» nelle fonti inquisitoriali (pp. 13 ss.) e raggiunge originali risultati grazie all'ampliamento della base documentaria che queste rendono possibile. Sulla nuova ondata di interesse nei confronti dell'Inquisizione e sull'attuale confronto metodologico tra studiosi delle aree spagnola, portoghese e italiana, puntuali considerazioni sono in A. Prosperi, *L'Inquisizione*.

mento diretto di notabili milanesi di primo piano, sopravvive alla totale dimenticanza solo grazie ai pochi accenni che gli sono dedicati in opere di specifico orientamento storico religioso e all'interno di indagini di circoscritto interesse locale (dove, comunque, il giudizio che informa le prime si riflette quasi unanimemente) [10].

La rievocazione di Cesare Cantù è forse sufficiente a suscitare interesse verso questo episodio piuttosto trascurato dagli storici:

«Nella Valcamonica il vescovo di Brescia Marco Morosini, per istruzione di quei montanari, aveva istituiti molti oratorj o congregazioni. Ricevettero questo eccitamento da Giacomo Filippo, laico milanese, il quale indusse il vescovo a sistemarli a somiglianza degli oratorj di Santa Pelagia in Milano, ma subito ne apparver tali disordini, che il vescovo sospese e proibì l'opera (1653). Pure il mal seme fruttò, diffondendosi una specie di quietismo, secondo il quale laici e sacerdoti predicavano pubblicamente; uomini e donne indistinti s'adunavano nottetempo

[10] L'indagine del Guerrini rimane di gran lunga la più ricca di notizie. Venne riproposta in tre diverse sedi: P. GUERRINI, *Quietisti e Pelagini, I pelagini di Lombardia*, che ricompare anche, con lo stesso titolo, in *Miscellanea bresciana*, pp. 59 - 96. A quest'ultima redazione si farà riferimento nelle pagine che seguono. Pochi altri elementi forniscono P. DUDON, *Le quiétiste espagnol*, pp. 45 - 46; A. BATTISTELLA, *Un processo d'eresia*; M. PETROCCHI, *Il quietismo*, pp. 32 - 34; A. VECCHI, *Correnti religiose*, pp. 95 ss. Nessuno di questi autori tiene conto del saggio di H. Ch. LEA, *Molinos*, pp. 243 -262, peraltro fedelmente ripreso nella sua *Historia de la Inquisición*, III, pp. 409 - 416; saggio importante, come vedremo, sia per l'indagine sulle fonti, sia per il giudizio d'insieme sulle insorgenze mistiche seicentesche. Dall'unanime condanna dell'"eresia" pelagina si discosta anche R. A. LORENZI, *I Signori della preghiera*; C. RUSSO, *Casolo Giacomo*, senza aggiungere nuovi elementi offre una utile biografia del personaggio milanese ispiratore degli oratori pelagini di Valcamonica. Quasi inesistenti i riferimenti alla vicenda nelle opere di storia "generale", se si eccettua il contributo di A. CISTELLINI, *La vita religiosa*, pp. 164 - 166. Il Casolo non è nemmeno menzionato in C. CASTIGLIONI, *La Chiesa milanese*, così pure in E. CATTANEO, *La religione a Milano*; dopo le documentate pagine dedicate all'età dei Borromei, la storia religiosa milanese del XVII secolo si riduce agli scarni cenni biografici riguardanti gli arcivescovi. Inutile continuare un elenco che sarebbe prolisso quanto sterile.

a orare e flagellarsi, negando obbedienza ai parroci e ai vescovi, prolungando fin sette e otto ore la preghiera, credendo sé soli santi, e confessavansi pubblicamente. Pietro Ottoboni cardinale, divenuto vescovo di Brescia, accorse rigorosissimamente a reprimer questi Pelagiani [sic]; mentre stava alla finestra (raccontano), vide passar un fabbro, con chiavi e catenacci, che gridava la sua mercanzia; poi un altro, e un terzo e un quarto. Insospettito fe chiamar il seguente, e legò discorso con esso, poi frugando nella cassetta di que' chiavacci, ecco vi trova catechismi calvinici e libretti concernenti le credenze e le pratiche pelagiane: onde emanata una pastorale il 13 marzo 1656, mandò inquisitori in valle, che molti ne scopersero. Furono aboliti gli oratorj, relegati o carcerati i sacerdoti Marc'Antonio Recaldini, Giambattista Maurizio, Benedetto Passanesio, e alquanti. Pretendevano anche far miracoli; e specialmente un Francesco Negri detto il Fabianini, vantavasi parlar faccia a faccia con Dio, e aveva scritto un discreto volume di rivelazioni e profezie, con tanti errori, che l'inquisitore di Treviso il decretò al fuoco.

Giovanni Agostino Recaldini, fratello di Marc'Antonio, fe la sua ritrattazione nella chiesa di Treviso, abjurando d'aver creduto che l'orazion mentale sia l'unica porta della salute; che il dono dell'orazion mentale è maggior che quello della redenzione e dell'Istituzione del Santissimo Sacramento; che le asprezze e penitenze non son care a Dio in quanto domano la carne, poiché non è bene macerar questa, essendo noi creati per amare, non per patire; che Dio vuol levare il ministero di spiegar le sacre scritture di mano dei ministri della Chiesa e darlo ai secolari; che i principi avranno giurisdizione sopra gli ecclesiastici, e ne faranno morire molti, altri spoglieranno delle dignità» [11]».

Emergono dal racconto alcuni elementi di cui troveremo conferma in studi posteriori: la fondazione degli oratori ispirata da un laico milanese, la loro subitanea diffusione favorita dall'approvazione e dal sostegno del vescovo Morosini, il ricorso a pratiche tipiche delle sette spirituali del medioevo, l'accusa di immoralità ed il sospetto di propaganda ereticale, la rapida dispersione del movimento. Altri particolari qui sottolineati, come il preciso riferimento ai «catechismi calvinici» ed il resoconto della ritrattazione

[11] C. Cantù, *Gli eretici d'italia*, III, p. 335.

di Giovanni Agostino Recaldini avvenuta a Treviso, non ricompariranno negli approfondimenti degli storici più recenti. È possibile così individuare le opere che fornirono al Cantù la materia per il suo *excursus*, e che vennero invece trascurate dagli studiosi del movimento pelagino. Una di queste potrebbe essere l'*Istoria di tutte l'eresie*, di Domenico Bernini, la cui prima edizione completa vide la luce in Venezia nel 1711; ma più certo e diretto appare l'utilizzo del trattato di Nicolò Terzago, la *Theologia historico-mystica*, del 1724 [12]. Qui infatti i particolari proposti in seguito dallo storico lombardo compaiono in identica successione, compreso il curioso aneddoto dello smascheramento del finto mercante di ferrivecchi, che nel resoconto del Terzago rivela più chiaramente la sua natura di *topos* agiografico, miracolo operato da Dio attraverso colui che sarebbe divenuto pontefice con il nome di Alessandro VIII. Fu il risoluto intervento del cardinale Ottoboni a disperdere un'eresia che, assomando in sé gli errori degli hussiti, dei flagellanti, degli gnostici e dei donatisti, poteva ben paragonarsi al multiforme mostro dell'Apocalisse [13].

Tuttavia né il Bernini, né tantomeno il Terzago, ebbero di quei fatti una conoscenza di prima mano: i cenni che ci hanno lasciato si fondano su sintesi approntate nel clima concitato degli anni '80 del Seicento, quando infuriava la disputa intorno alle dottrine del Molinos e del Petrucci.

[12] D. BERNINI, *Istoria*, pp. 723-724; N. TERZAGO, *Theologia historico-mystica*, pp. 7-8. Sul primo di questi autori (1657-1723), cfr. A. ROTONDÒ, *Bernini, Domenico*.

[13] N. TERZAGO, *Theologia historico-mystica*, p. 7. Pietro Ottoboni, cardinale nel 1652 e vescovo di Brescia dal dicembre 1654, salì al pontificato nel 1689; la sua influenza era notevolmente cresciuta sotto Innocenzo XI, quando ricopriva il ruolo di segretario del Sant'Uffizio. All'interno della congregazione speciale incaricata di giudicare il cardinale Pier Matteo Petrucci espresse la posizione più intransigente. Secondo A. PETRUCCI, *Alessandro VIII*, nella sua concezione la Chiesa era intesa «prima che come realtà spirituale, come organismo giuridico saldamente impiantato in un corpo di dottrine e di diritti da custodire e difendere inflessibilmente nella sua integrità».

Un altro passo indietro ci è necessario dunque per poter risalire a quelle prime sistemazioni – polemiche, più che storiche – dei numerosi episodi di eterodossia verificatisi intorno alla metà del secolo. Nel trattato del Terzago gli errori dei Pelagini sono condensati in dieci proposizioni, che l'autore dichiara di aver attinto dal *De Oratione christiana* del cardinale di Lauria.

Lorenzo Brancati di Lauria, dell'ordine dei Minori conventuali, aveva pubblicato la sua opera, scritta su incarico di Innocenzo XI, nel 1685, quando, nonostante l'infuriare delle polemiche intorno al nuovo metodo di contemplazione, il Molinos e il Petrucci godevano ancora di un largo consenso a Roma e presso lo stesso pontefice [14]. All'interno del Sant'Uffizio aveva preso le difese della *Guía espiritual*, e chiamato insieme ai cardinali Matteo Ricci e Raimondo Capizucchi a giudicare le accuse mosse al Molinos da parte di alcuni scrittori della Compagnia di Gesù, aveva invece optato per la condanna degli scritti dei gesuiti Segneri e Belluomo [15].

Nel trattato il Lauria ribadisce la superiorità della vita contemplativa rispetto a quella attiva. Richiamando le parole di s. Teresa egli spiega che lo stato di quiete, nella contemplazione infusa, è un favore elargito da Dio, consistente in una pace soave; ma che anche ad un livello inferiore, quello della contemplazione acquisita, esiste una simile condizione di quiete, raggiungibile attra-

[14] L. Brancati Di Lauria, *Opuscula octo.* Il Brancati, grazie all'appoggio del cardinale Fabio Chigi, ottenne nel 1654 la cattedra di Sacra Scrittura alla Sapienza, che occupò fino al 1681. Di tendenza rigorista, fu avverso al lassismo dei gesuiti, ma si mostrò ostile anche nei confronti del giansenismo. Partecipò alla promulgazione del decreto *Cum ad aures* (1679), che condannava alcune pratiche quietiste relative alla comunione quotidiana; cfr. G. Pignatelli, *Brancati, Lorenzo.*

[15] Sulla condanna di G. Belluomo, *Il pregio e l'ordine dell'orationi*, e di P. Segneri, *Concordia tra la fatica e la quiete*, nonché sulla parte avuta dal Brancati di Lauria nella decisione, cfr. P. Dudon, *Le quiétiste espagnol*, pp. 126 ss. e 135, nota 2. Tuttavia il cardinale venne presto celebrato, per il suo trattato, come fiero oppositore del quietismo; G. Saba, *Lorenzo Brancati*, p. 49.

verso la preghiera del silenzio, o di pura fede [16]. È questa l'orazione mentale, «ascensio seu elevatio mentis ad Deum sine sensibili voce» accessibile a chiunque vi si applichi, che può consistere in un colloquio intimo con Dio o con i santi, per esprimere un atto di fede o una richiesta, oppure nella contemplazione o considerazione di un "oggetto divino", creato o rivelato. In quest'ultima forma merita di essere consigliata, in quanto utile alla perfezione dell'anima, ma non si deve definire n e c e s s a r i a in senso assoluto al conseguimento della salvezza: nei testi sacri questo non viene detto, e nessuna pratica è da ritenersi n e c e s s a r i a se non per precetto divino. Grandi sono, per il Lauria, i meriti dell'orazione mentale, ma è bene guardarsi dalle perverse dottrine dei falsi contemplativi, tramandatesi sino al secolo presente attraverso le sette degli Euchiti, dei Begardi, degli Illuminati, ed infine dei Pelagini, che intorno al 1656 «sanctum mentalis exercitium maculare tentarunt» [17].

Tre anni prima che vedesse la luce il *De Oratione*, nel 1682, il cardinale Francesco Albizzi aveva composto una *Scrittura* sull'orazione di quiete con lo scopo dichiarato di combattere le teorie del Molinos e del Petrucci: collegando i nuovi metodi di contemplazione a diversi episodi di eterodossia già condannati dall'Inquisizione nel corso del secolo intendeva dimostrare, a favore della parte gesuitica, la perversa origine degli insegnamenti proposti «da' Pro-

[16] L. BRANCATI, *Opuscula octo*, pp. 226-234. Il cardinale afferma qui che, nonostante molti abbiano parlato di orazione di quiete, solo il gesuita Baldassar Alvarez ha saputo chiarire efficacemente in cosa essa consista. È da notare che lo stesso Molinos, nella sua *Defensa de la contemplación* (inedita, BV, Vat. lat. 8604) adduce a sua discolpa l'autorità del padre Alvarez; tacciando il Molinos di malafede il DUDON, *Le quiétiste espagnol*, p. 292, dimentica che nemmeno l'Alvarez sfuggì a sospetti e a imposizioni. Cfr. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, III, pp. 171 ss.

[17] L. BRANCATI, *Opuscula octo*, pp. 53-54 e 60-64. L'elenco degli errori dei Pelagini, poi ripreso dal Terzago, è a p. 69. Cfr. anche J. DE GUIBERT, *Documenta*, n. 438-440.

fessori di questa oratione di quiete in Roma» [18]. L'Albizzi, che prima di diventare, con l'ottenimento della porpora, cardinale giudice del Sant'Uffizio ne era stato assessore dal 1635 al 1653, giocò un ruolo non secondario nella storia religiosa del XVII secolo. Protagonista dei più importanti pronunciamenti contro il giansenismo (sua la stesura delle bolle *In Eminenti* e *Cum Occasione*), ormai novantenne contribuì, con il documento sul quietismo, alla svolta antimistica degli anni '80 [19]. A differenza del Lauria, l'Albizzi non era versato in teologia, e nelle questioni dottrinali si appoggiò sempre all'opinione dei gesuiti. In particolare, rispetto al quietismo, la sua fonte è il Segneri, ma nella *Scrittura* non si dilunga in argomentazioni teologiche: espone una serie di fatti, a dimostrazione che gli errori cagionati in ogni tempo dai fautori della "orazione contemplativa" suscitarono sempre la disapprovazione della Chiesa, anche se non ne seguì una precisa condanna. Motiva quindi la sua richiesta di un deciso intervento sulla base di considerazioni pratiche e disciplinari. È necessario che i vescovi diano ordine ai confessori e ai direttori spirituali, delle monache in special modo, «che non

[18] F. ALBIZZI, *Oratione di Quiete*; questa memoria è certamente una importante fonte di notizie, ma il Petrocchi, e prima di lui il Dudon, ne hanno sostanzialmente condiviso anche il taglio ideologico, il che non solo impedisce un reale progresso nella conoscenza dei fatti già "interpretati" nella *Scrittura*, ma nasconde anche il ruolo che essa giocò nell'imporre quella interpretazione. Ne deriva che, da parte cattolica, solamente una revisione (anche se parziale) del giudizio sul Molinos ha permesso di riconsiderare da un punto di vista critico l'importanza dello scritto dell'Albizzi; si veda a questo proposito l'introduzione di J. I. TELLECHEA IDIGORAS a M. MOLINOS, *Guía espiritual*, (1976). Va detto che il passaggio dalla condanna del Dudon alla "revisione" di Tellechea Idigoras non sarebbe stato forse possibile senza le indagini di F. NICOLINI, *Su Miguel Molinos*, pubblicate nel 1951.

[19] Cfr. il profilo biografico tratteggiato da A. MONTICONE, *Albizzi, Francesco*, e le indicazioni bibliografiche qui contenute. Il notevole lavoro di L. CEYSSENS, *Le cardinal François Albizzi*, dedica pochi cenni al dibattito sul quietismo, per il quale rimanda a P. DUDON, *Le quiétiste espagnol*, pp. 151-153; si veda anche J.I. TELLECHEA IDIGORAS, Introduzione a M. MOLINOS, *Guīa espiritual*, pp. 46-50.

ammettino all'uso di tale contemplatione se non anime perfette, e totalmente segregate dalle faccende del secolo», anime che siano dotate del dono divino della grazia infusa, «la quale difficilmente può acquistarsi». Occorre pertanto, secondo il cardinale, «sospendere tutti i libri» che trattano di tale materia «in idioma volgare, franzese, spagnolo ed italiano» [20].

Altri avrebbero percorso le sottili distinzioni teologiche tra vera e falsa contemplazione. L'Albizzi si rende conto che il misticismo reca una carica polemica intrinseca nei confronti dell'organizzazione ecclesiastica: per sua stessa natura, in modi più o meno dichiarati, tende ad una riforma della vita religiosa. La possibilità che si generino movimenti di "spirituali" convinti di essere gli unici depositari della vera fede deve essere scongiurata perché l'apparato della Chiesa rimanga immune da una critica distruttiva. Le vie della perfezione devono intraprendersi solamente nel chiuso della vita monastica, dove la pratica contemplativa, ridotta ad esperienza individuale, viene anzi a costituire una valvola di sfogo, utile a rendere inoffensive quelle stesse spinte di rinnovamento. Può diventare qui persino un modello di virtù superiore, e le visioni e rivelazioni saranno accolte come manifestazioni divine, prove concrete della verità dei dogmi [21]. Ma da qualche

[20] F. Albizzi, *Oratione di Quiete*, p. 155.

[21] È quello che Kolakowski definisce «il paradosso dell'individualismo religioso»: nato in opposizione alle chiese istituzionali può portare una critica efficace nei confronti di queste solamente trasformandosi in movimento collettivo, cioè annullandosi. Rimanendo a livello di coscienza individuale il suo destino è la reintegrazione; L. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise*, p. 60. Osserva giustamente l'autore che il misticismo cattolico, risorto nel XVI secolo, si è adattato con difficoltà al suo ruolo: molti sono i grandi mistici che, dopo la Riforma, hanno subito persecuzioni e censure. Tali considerazioni meriterebbero di essere sviluppate studiando i modi della successiva integrazione (e santificazione) di alcuni di questi, cioè decodificando l'immaginario da essi prodotto, in quanto risultato della propaganda controriformistica. Ad esempio, molte delle trascrizioni di estasi di Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607) appaiono funzionali alla dimostrazione delle verità espresse nei

tempo la situazione era tanto degenerata che l'orazione di quiete aveva introdotto anche nei monasteri entusiasmi incontrollati, indebolimento della disciplina, disordini e disobbedienza nei riguardi dei superiori; si rendeva necessaria, secondo i gesuiti e secondo l'Albizzi, una svolta drastica, una vera inversione di tendenza [22].

La *Scrittura* del cardinale annunciava una fase di sospetti, di censure, di incarcerazioni; d'altra parte lo scopo era proprio quello di convincere che gli eccessi dei contemplativi erano stati perseguiti dal sacro Tribunale in ogni tempo e in ogni luogo.

Così in effetti era avvenuto in Spagna, dove si era combattuta, agli inizi del Cinquecento, la grande battaglia intorno al misticismo. In un clima di tensione per le possibili infiltrazioni protestanti e su un terreno ancora pro-

dogmi, e andrebbero confrontate con la produzione apologetica e controversistica coeva assimilata dalla santa negli anni precedenti la monacazione e in quelli successivi; si veda a questo proposito il carattere "didascalico" della visione del 22 gennaio 1585, in M. MADDALENA DE' PAZZI, *Tutte le opere*, II, pp. 114-116. Nota C. FRUGONI, *Il linguaggio dell'iconografia*, p. 529, che «una serie di aggiornamenti iconografici trapassa abitualmente nella descrizione delle visioni».

[22] In realtà si volle attribuire alle opere dei maestri dell'orazione di quiete la responsabilità di aver diffuso tendenze già esistenti allo stato endemico nel mondo religioso della Controriforma. Lo si potrebbe dimostrare verificando l'impatto delle nuove accuse di "quietismo" in rapporto alla precedente attività dei tribunali locali dell'Inquisizione. Si veda ad esempio quanto avvenne in Sicilia: di fronte ai numerosissimi casi di "sollecitazione" e di psicopatie risolte in slanci mistici, l'arcivescovo di Palermo, J. Palafox y Cardona, pensò di porre un rimedio introducendo nei monasteri il libro del Molinos, come utile manuale di perfezione spirituale. Ma l'allarme antiquietista lanciato nel 1685 dall'inquisitore Cosme Manuel de Ovando y Ulloa portò presto a "convertire" in molinosismo quelle forme eccessive di religiosità, aprendo una campagna di arresti che sarebbe culminata negli auto da fé palermitani del 1724. Cfr. P. DUDON, *Le quiétiste espagnol*, p. 100; J. ELLACURIA BEASCOECHEA, *Reacción española*, pp. 60-63; A. MONGITORE, *L'Atto Pubblico di Fede*. Una recente riflessione critica sulle vicende del quietismo siciliano è in R. CANOSA - I. COLONNELLO, *L'ultima eresia*.

fondamente segnato dalla tradizione araba, il propagarsi del movimento degli Alumbrados venne a lungo avvertito come una grave minaccia. Gli errori attribuiti dall'Inquisizione ai *dejados* di Toledo intorno agli anni venti di quel secolo non erano parte di una dottrina organica, ma elementi sparsi della tendenza al cristianesimo interiorizzato, da decenni largamente diffusa nella penisola iberica come in altre parti d'Europa. Alcuni dei processati affermavano l'inefficacia dei meriti personali e delle buone opere, altri l'inutilità della devozione al santissimo e alla croce; non avevano Muntzer e Schwenkfeld già propagandato che lo stato di perfezione interiore rende superflua ogni pratica esteriore? D'altra parte il predicare la necessità della contemplazione per tutti i fedeli riproponeva l'insidia protestante: l'innalzamento dello stato laicale alla pari con l'élite sacerdotale, l'affrancamento della vita interiore da ogni regolamentazione proveniente dall'esterno [23].

Per arginare gli effetti che si andavano producendo sul piano sociale si volle imporre un brusco arresto alla fioritura notevole di scritti mistici, censurando anche opere di autori molto noti e apprezzati; chiunque si occupasse di perfezione spirituale doveva ora fare i conti con queste preoccupazioni, le stesse che Giovanni d'Avila esprimeva nei confronti di Teresa. L'inquisitore generale Valdes mise all'indice la *Guida dei peccatori* di Luis de Granada; Melchor Cano vide in Ignazio de Loyola, e più tardi in Laynez, Borgia e Ribadeneira, dei fiancheggiatori della "setta" degli Alumbrados; Teresa, sospettata fin dal tempo dell'avvio della riforma del Carmelo, venne poi denun-

[23] M. MENENDEZ Y PELAYO, *Historia*, t. V; per una sintesi si può vedere G. CONSTANT, *Alumbrados*. Gli errori degli Alumbrados sono riportati anche da J. DE GUIBERT, *Documenta*, n. 405-419, pp. 229-240. Per H. BREMOND, *Histoire littéraire*, VIII, 2, pp. 198 ss., quella degli Alumbrados fu una «eresia fantasma». Si confrontino sempre le osservazioni di M. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne*: l'autore rileva che l'illuminismo fece la sua prima comparsa tra francescani di ascendenza ebraica, e che le tendenze messianiche degli spirituali trovarono nel Cisneros un importante punto di riferimento (pp. 65 ss.; 179 ss.).

ciata con altre sorelle a Siviglia nel 1578 [24]. Gli Illuminati inquisiti a Llerena negli anni settanta dal vescovo di Salamanca, Francisco de Soto, credevano che le estasi rendessero loro impossibile la caduta nel peccato, e ancora nel secondo decennio del Seicento circolavano simili teorie nelle diocesi di Siviglia e di Cadice. La diffidenza antimistica ancora desta agli inizi del nuovo secolo, è ben rappresentata dal padre Alfonso Rodriguez, con l'invito a pregare nelle forme comuni a tutti i cristiani, senza cadere nella presunzione di poter praticare l'orazione contemplativa, grazia che solamente Dio può concedere; molto meglio esercitarsi, con metodo e misura, nella preghiera mentale ordinaria, semplice e accessibile, utile stimolo all'azione attraverso i "moti affettuosi della volontà" [25].

Il clima di sospetto spingeva ora a teorizzazioni sempre più complesse, il cui risultato era l'imposizione di un lungo apprendistato metodico prima di poter accedere alla vera e propria contemplazione. La suddivisione elaborata da Alvarez de Paz, che il Pourrat giudica «la prima sintesi completa di ascetica e mistica», lontana ormai dalle prevenzioni degli anni precedenti, in realtà rispecchia ancora questa diffidenza; stabilisce quattro specie di orazione mentale, le prime tre accessibili a tutti, la quarta riservata

[24] M. Menendez y Pelayo, *Historia*, II, 521-550; III, 403-408; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, III, 1, in particolare pp. 166-170. E. Llamas Martinez, *Santa Teresa*, offre una meticolosa ricerca, ma C. Guilhem, in B. Bennassar (ed), *Storia dell'Inquisizione spagnola*, pp. 176 ss., coglie il nocciolo del problema definendo l'autobiografia di Teresa «un modello di autorepressione», giudicato tuttavia pericoloso se diffuso tra le donne.

[25] P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, III, p. 315, sullo straordinario successo dell'*Exercitio de perfeción y virtudes cristianas*, e le sue traduzioni italiane, cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque*, VI, 1946-1963. H. C. Lea, *Historia de la Inquisición*, III, pp. 393-396, individua la svolta decisiva nella sentenza emessa dal tribunale di Toledo contro padre Geronimo de la Madre de Dios (1616), perché vi si censurarono 61 preposizioni che, nella quasi totalità, riproponevano dei luoghi comuni reperibili nelle opere dei grandi mistici del Cinquecento; utilizzando gli stessi criteri, osserva il Lea, anch'essi avrebbero meritato la stessa sorte di fra Geronimo.

a chi è chiamato da Dio, prima di introdurre ai quindici gradi della contemplazione perfetta. Solamente dopo il soffocamento degli entusiasmi mistici diffusi su larga scala era lecito trattare di questi argomenti, e con precauzioni tali da mantenere la circolazione degli scritti all'interno di una ristretta cerchia di "specialisti". Così, dopo gli indici inquisitoriali e gli auto da fé, la spiritualità spagnola era divenuta «da pratica, teorica e scientifica» [26].

In Italia non erano mancati episodi preoccupanti di diffusione del misticismo al di fuori dei monasteri, ma non si era mai scatenata una reazione di tale portata. Nel corso del XVI e del XVII secolo i tribunali dell'Inquisizione ed il braccio secolare avevano prontamente soffocato numerosi focolai che, per quanto diffusi, non trovarono un terreno così favorevole come quello che le particolari condizioni della Spagna cinquecentesca avevano potuto offrire [27]. Henry Charles Lea ha sottolineato che mentre nella penisola iberica, in seguito al dilagare dell'illuminismo, l'orazione mentale ed i metodi di contemplazione erano caduti da tempo in discredito, in Italia gli editti dell'Inquisizione romana ancora non menzionavano espressamente l'illuminismo (e nemmeno il misticismo) come terreno di possibili errori. I pericoli connessi a certi slanci

[26] P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, III, pp. 328 ss. e 334. La mistica italiana invece – osserva l'autore – rimane «attiva, meno speculativa»; questo – aggiungiamo – finché una reazione anticontemplativa generalizzata, di forza paragonabile a quella verificatasi in Spagna, non portò con sé, insieme al rifiuto dell'orazione che non fosse concettuale, «intellettualismo, psicologismo e ricerca delle fonti dottrinali». Cfr. L. COGNET, *Crépuscule des mystiques*, che lo verifica sul campo francese.

[27] Per quanto significativo, socialmente circoscritto rimase il caso delle conventicole milanesi che si consideravano seguaci dell'insegnamento di Battista da Crema, e che pare praticassero errori simili a quelli degli Alumbrados; cfr. R. GUARNIERI, *Il movimento del libero spirito*, e la aggiornata bibliografia riportata da S. PEZZELLA, *Carioni, Battista*. Ancor più isolato l'episodio che, ancora a Milano, ebbe per protagonisti la nobildonna Isabella Cristina Berinzaga e il gesuita Achille Gagliardi, per il quale rimando ai saggi di G. COZZI citati alla nota 6, e alla relativa bibliografia.

incontrollati di devozione erano ben noti: il manuale manoscritto del cardinale Scaglia, destinato alle sedi locali del Sant'Uffizio, indugia nelle raccomandazioni di cautela di fronte ai casi di visioni e rivelazioni tanto frequenti nei monasteri femminili. Ma una svolta repressiva su ampia scala si ebbe solamente con il caso del Molinos, allorché fu chiaro che il metodo del prete spagnolo, largamente sostenuto a Roma, coinvolgeva ormai larghi strati di religiosi e di laici, nonché personaggi di primo piano all'interno della stessa gerarchia ecclesiastica [28].

Un'analisi che prendesse in esame le preoccupazioni disciplinari della Chiesa gerarchica disgiungendole dalle sollecitudini verso la tutela delle verità dogmatiche sarebbe riduttiva; gli inquisitori sapevano bene che sui comportamenti che si apprestavano a censurare e condannare si proiettavano pericolosi dissensi circa il modo di intendere i punti fondamentali della fede. Tenendo presente questa considerazione è tuttavia interessante sottolineare che la scelta antimistica fu il risultato di un intervento disciplinare, prima che dottrinale: il paradigma dell'Albizzi era infatti già pronto quando la condanna dei teologi tardava ancora a giungere. Il Lauria, chiamato a dare il suo autorevole parere su un problema ormai tanto scottante, poteva sì enumerare gli errori del falso misticismo, ma non giunse a condannare un'opera, la *Guía espiritual*, che, secondo numerosi e qualificati esaminatori, esprimeva una dottrina sana e conforme al sentimento dei padri della Chiesa e dei grandi mistici. L'impasse si sarebbe presto

[28] H. C. LEA, *Molinos*, p. 244. Per quanto riguarda il manuale del cardinale Scaglia il Lea fa riferimento ad una copia in suo possesso; un'altra copia manoscritta è in ASM, *FC*, p.a., 2105, ff. 19 ss.: *Prattica per procedere nelle cause del Santo Officio*. Il domenicano Desiderio Scaglia, nato a Brescia, operò nei tribunali di Pavia, Cremona, Milano. Divenne poi inquisitore generale in Lombardia e commissario del Sant'Uffizio romano. Cardinale dal gennaio 1621, ebbe la sede vescovile di Melfi e quindi, fino alla morte (1639) quella di Como; J. QUETIF - J. ECHARD, *Scriptores*, II, p. 501. Sul personaggio cfr. J. TEDESCHI, *The Roman Inquisition*, pp. 178-184; un elenco delle copie della *Prattica* finora individuate è in J. TEDESCHI, *The Question of Magic*.

risolta con la messa a punto di una caricatura del pensiero del Molinos, nelle 68 proposizioni condannate dalla *Coelestis Pastor*[29]. Era il trionfo della linea indicata dall'Albizzi; il vecchio cardinale aveva saputo raccogliere i primi segnali d'allarme e convincere che il pericolo era tutt'altro che remoto, data la frequenza dei casi di eterodossia verificatisi nel recente passato. Non ci si poteva dimenticare che solo grazie ad un fermo intervento si erano sradicati movimenti di pericolosità non trascurabile, tra i quali il più significativo era stato quello dei Pelagini, l'unico paragonabile, per le sue dimensioni, alla pestifera setta degli Alumbrados.

[29] La bolla *Coelestis Pastor*, pubblicata il 20 novembre 1687, riprende le proposizioni condannate da un decreto del Sant'Uffizio del 28 agosto. L'Inquisizione romana aveva formalmente iniziato a prendere in esame il caso nel novembre del 1684: otto mesi si resero necessari per accumulare prove tali da giustificare l'arresto del prete spagnolo, deciso alla fine nel corso della congregazione del 3 luglio 1685 grazie ad una ferma presa di posizione del cardinale d'Estrées; H. C. LEA, *Molinos*, pp. 254 ss.; G. BANDINI, *La lotta contro il quietismo*, pp. 41 ss.

FIG. 1. Card. Pietro Ottoboni, vescovo di Brescia (papa Alessandro VIII), Milano, Civica Raccolta delle stampe A. Bertarelli.

Capitolo secondo

I Pelagini: il problema delle origini

Alla vicenda di Valcamonica sono dedicate alcune pagine della *Scrittura* dell'Albizzi che, evidentemente, tendono a sottolineare il ruolo giocato dalla vigilanza sollecita del nunzio Carafa e dalla risolutezza del vescovo Ottoboni. Benché il documento sia già stato pubblicato interamente dal Petrocchi conviene qui riassumerne, data la sua importanza, la parte relativa ai Pelagini.

L'Albizzi presenta gli esordi del movimento in territorio veneto attraverso la lettera di denuncia inviata al Sant'Uffizio dal nunzio Carafa il 5 giugno 1655:

«Giacopo di Filippo Milanese di stato laico, e che mai ha ne anche preso la prima tonsura, dopo di essere stato due anni sono qui in Venezia stimato da molti per spirituale, e per grand'huomo da bene, nel ritorno che faceva alla sua patria si fermò per alcuni mesi in una valle della Diocese di Brescia, detta Valcamonica, dove eretto un Oratorio sotto l'invocazione di S. Pelagia, lasciò a i fratelli di esso, per quanto ho potuto sin'hora odorare, molte regole ed istruzzioni, quali o velenose per se stesse, o mal interpretate, certo è che hanno introdotto, secondo mi vien riferito, dogmi assai perniciosi alla salute dell'anime: poiché i seguaci di tal devozione cresciuti al numero di 600, ed oggidì chiamati Pelagini abborriscono la conversazione degl'altri, asserendo esser'in stato di dannazione quegli che non li seguono, e con fuggire il commercio anche delle proprie mogli, credono che sia giusta causa di divorzio, quanto da esse non venga abbracciata la dottrina loro: prohibiscono l'ascoltar messa, confessarsi e communicarsi, e andare alla predica d'altri, disseminando che per potersi salvare basti senza Sacramenti l'orazione mentale.

Io non ho avuta notizia di questo fatto prima che questo stesso

giorno, nel quale senza perder tempo ho scritto al Vicario Generale di Brescia, e ad altri per haverne distinta, minuta, e vera relazione, ad effetto di communicarla conforme il mio debito a Vostra Signoria Illustrissima per poter poi applicare quei rimedi, che saranno opportuni. Intanto quel che io posso riferire è, che essendo questo inconveniente pervenuto anche a gl'orecchi del Senato, ho da parte sicura, che questa istessa sera sia per parlarsene in Pregadi, perché apprendendo questi Signori il caso degno di riflessione, non solo per quel che concerne la Religione, ma anche per quel che risguarda la Ragion di Stato, per esser quella valle confinante colla Valtellina, vorranno anch'essi fare le loro diligenze, hora che il male è nascente, e prevenire per quella parte, che potesse loro spettare, onde un heresia non havesse ad essere richiamo dell'altra, ed intorbidare la quiete di questo loro Dominio; e a Vostra Signoria Illustrissima fo humilissima riverenza

Venezia 5 giugno 1655

Carlo Vescovo d'Aversa»

Le prime notizie circa gli oratori di Valcamonica erano dunque giunte a Roma attraverso il resoconto inviato dal nunzio. Per i fatti che seguirono questo primo allarme la testimonianza dell'Albizzi è senz'altro una fonte attendibile dato che il cardinale, in qualità di membro del Sant'Uffizio, dovette prender parte alle discussioni che in quel consesso ebbero luogo e alle decisioni che vi si presero. La *Scrittura* racconta che la sacra Congregazione richiese all'inquisitore bresciano e al cardinale Ottoboni informazioni più dettagliate sulla situazione. Lo stesso pontefice, preoccupato per il destino di una terra tanto vicina ai paesi infetti dall'eresia, avrebbe dato ordine all'assessore del tribunale romano di stendere un memoriale, e sulla base delle notizie che vi erano contenute avrebbe richiesto all'ambasciatore veneto un intervento della Repubblica. Secondo le informazioni raccolte dall'inquisitore di Brescia e dal canonico penitenziere della cattedrale inviato in valle dal vescovo, gli oratori istituiti in Valcamonica da Giacomo Filippo di santa Pelagia e guidati ora dall'arciprete Recaldini si erano guadagnati un seguito di seicento e più persone. Dalla iniziale frequenza di esercizi spirituali erano passati, uomini e donne, a discutere gli argo-

menti di fede e persino a predicarli pubblicamente, sostenendo gli errori che ormai ci sono noti:

«che l'orazioni vocali erano di niun valore; che chi non esercitava l'orazione mentale non poteva salvarsi; che in detta orazione mentale non abbisognava pensare che a Dio; che non abbisognava udir messa, digiunare, far penitenza, ed altre opere meritorie, ed altre simiglianti opinioni, le quali potevano facilmente indurre le persone semplici all'eresie de' Novatori».

Secondo l'Albizzi la Congregazione romana avrebbe deciso, a questo punto, di far incarcerare il Recaldini ed i suoi complici più attivi:

«costoro furono più volte essaminati, costituiti, e dato loro agio di fare le loro difese: la causa si protrasse per molti mesi per rispetto alle scritture che si presentarono, delle quali ne son composti tre ben grossi volumi».

Infine il Sant'Uffizio, presieduto dallo stesso pontefice, il primo marzo 1657 decise che gli oratori pelagini fossero aboliti e che Marco Antonio Recaldini e altri sette complici venissero banditi per sempre dalla valle. Dai luoghi del loro esilio i Pelagini condannati supplicarono più volte di poter ritornare in patria, ma l'Inquisizione, prestando ascolto al «prudentissimo parere» del cardinale Ottoboni, non volle mai concedere loro tale grazia [1].

Circa la successione degli avvenimenti, rispetto a questa sintesi e a quella del Lauria, il Terzago reca altri particolari. Riporta per intero la lettera pastorale del 13 marzo 1656, con cui l'Ottoboni annunciava l'invio in «missione» nella valle di tre ecclesiastici «cospicui per religione, pietà e prudenza»; si trattava di Lucio Avoltori, canonico della cattedrale di Brescia, Carlo Como, priore del convento di S. Barnaba e vicegerente generale di Lombardia degli Eremitani di s. Agostino, e Carlo Montini, parroco di S. Zenone [2]. A questi era permessa ampia libertà di iniziativa;

[1] F. Albizzi, *Oratione di Quiete*, pp. 148-150.

[2] N. Terzago, *Theologia historico-mystica*, p. 7.

tutto il clero secolare e regolare della valle, in particolare i parroci, avrebbe seguito le istruzioni da essi impartite.

Il risultato della "missione" fu in primo luogo la proibizione degli oratori per effetto di un editto (3 giugno 1656) promulgato dal domenicano Vincenzo Maria Cimarelli, inquisitore generale di Brescia, e da Carlo Antonio Luzzago, protonotario apostolico e vicario generale dell'Ottoboni. Di questo documento esiste una copia nell'Archivio della curia vescovile di Bergamo, all'interno di una rubrica contenente un repertorio di casi relativi a materie giurisdizionali, probabilmente ad uso del locale tribunale del Sant'Uffizio [3]. Affisso dai parroci alla porta di tutte le chiese della diocesi bresciana esso avvertiva che gli inquisitori, vigilando su quelle cose che, pur sembrando piccole all'inizio, possono col tempo «farsi ben grandi, ed essere causa di novità, disturbi ed inconvenienti perniciosissimi», dopo aver preso ogni informazione sulle congregazioni che da circa quattro anni erano state introdotte in Valcamonica, decretavano la soppressione, in accordo con la volontà del Senato veneto, di quelle esistenti in Brogno, Niardo, Nadro, Cemmo, Cimbergo, Saviore e Pisogne, e di «tutte le altre simili, che non solo in questa valle, ma in ogni altro luogo di questa diocesi si conoscano».

«Non mancaranno ai fedeli – concludeva l'editto – mezzi opportuni d'impiegarsi in esercizi spirituali con la direzione de loro parochi, ed in altre compagnie canonicamente erette, e dal lungo uso ed esercizio degnamente approvate...»

Il Terzago aggiunge che quasi un anno dopo, il 29 marzo 1657, era giunta la condanna per i seguaci del movimento, e dei più importanti elenca i nomi, poi ripresi dal Cantù. Un memoriale dei rettori di Brescia, inviato al Senato veneto il 22 marzo 1682, chiarisce la destinazione dei mag-

[3] AVBg, *S. Officio dell'Inquisizione. Sentenze*, pp. 287-288. Vincenzo Maria Cimarelli, di Corinalto, fu inquisitore a Gubbio, Mantova, Crema e infine a Brescia; morì nel 1660 lasciando un trattato di *Resolutiones physicae et morales*, e una *Istoria dello Stato d'Urbino*, edita a Brescia nel 1642. Cfr. J. Quetif - J. Echard, *Scriptores*, II, pp. 599-600.

giori Pelagini condannati: Marco Antonio Recaldini venne relegato ad Udine, il fratello Giovanni Agostino, come s'è visto, finì a Treviso, Cosimo Dolci a Crema, Bartolomeo Griffi a Padova e Francesco Negri a Verona. Per l'abbruciamento del libro delle profezie di Francesco Negri, detto il "Fabianino", l'autore della *Theologia* rimanda alle lettere scritte dall'inquisitore di Treviso al suo collega bresciano (19 settembre 1660), e in quanto alla pubblica abiura di Giovanni Agostino, avvenuta in quello stesso giorno nella chiesa trevisana dei Minori conventuali, allega la trascrizione con le undici proposizioni ritrattate [4].

L'Albizzi, il Lauria, il Terzago, ed infine il Cantù ripetono che all'origine di quegli oratori vi era stata la predicazione del laico milanese Giacomo Filippo di Santa Pelagia, ma nessuno reca altre notizie sul personaggio e sulla sua attività precedente. Possibile che una così ferma reazione in territorio veneto non fosse stata affiancata da un analogo intervento nella città che a quel "mal seme" aveva dato origine?

Su questa pista il vero punto di partenza è costituito dall'indagine del Guerrini, ricomparsa, con poche varianti, in diverse sedi, e pubblicata in veste definitiva nel 1953 [5]. Ricostruendo gli antefatti della breve esperienza degli oratori di Valcamonica l'autore ci offre alcune notizie preziose sul loro fondatore, che qui in sintesi riprendiamo, soffermandoci sugli elementi più significativi.

Il laico Giacomo Casolo aveva fondato a Milano, con la protezione e l'incoraggiamento dei gesuiti, un oratorio nella chiesa di Santa Pelagia, in cui i giovani venivano iniziati alle pratiche di pietà e, pare, all'orazione mentale; poiché, in onore di Filippo Neri, aveva aggiunto al suo nome quello di Filippo, era comunemente chiamato Giacomo Filippo di Santa Pelagia. Egli venne invitato a Brescia dai "Preti della Pace", dediti secondo gli insegnamenti del Neri, all'educazione della gioventù maschile

[4] N. Terzago, *Theologia historico-mystica*, p. 8.

[5] P. Guerrini, *I Pelagini di Lombardia*, pp. 59-96.

nell'oratorio di S. Gaetano [6]. Furono in particolare due padri della congregazione, Alessandro Pavoni e Maurizio Luzzari, a stringere rapporto di amicizia con lui; la sua visita a Brescia, su loro invito, dovette aver luogo nel 1647, dietro presentazione di due gesuiti milanesi, Alberto Alberti e Francesco Tonisino [7].

Il primo documento allegato dal Guerrini è una lettera del 9 gennaio 1650, inviata dal Casolo al padre Alessandro Pavoni, che oltre ad attestare l'amicizia corrente tra il laico milanese e i due religiosi bresciani testimonia un atteggiamento decisamente critico, da parte del primo, verso l'operato del clero, particolarmente nei confronti di quello secolare: «in cambio di dar agiuto la maggior parte si danna e fa dannar ancora li altri col loro mal essempio». Per questo, sostiene Giacomo Filippo, è necessario operare attivamente nell'educazione dei giovani, e aggiunge con tono profetico: «et in particolare mi sento inspirato che Nostro Signore desideri servirsi di lei, come mi sento del padre Mauritio, e

[6] *Ibidem*, p. 61. Si può vedere anche C. RUSSO, *Casolo, Giacomo*, che comunque sintetizza i dati forniti dal Guerrini. Sull'oratorio bresciano v. P. GUERRINI, *La Congregazione dei Padri della Pace*.

[7] Alessandro Pavoni, dopo aver compiuto gli studi a Roma, entrò nella congregazione e vi tenne per 35 anni l'ufficio di preposito; morì nel 1666. Sul padre Maurizio Luzzari (1591-1656) esistono delle biografie, che tuttavia non accennano alla relazione col Casolo. Cfr. P. GUERRINI, *La Congregazione dei Padri della Pace*, pp. 285-289, e *I Pelagini di Lombardia*, pp. 61, 64 e 93, che riporta anche una lettera del gesuita milanese Giacomo Francesco Tunisino (17 luglio 1647), rinvenuta tra le carte del Pavoni, nell'archivio della congregazione bresciana, con la quale si presentava il Casolo in termini di alto elogio. Era accompagnata da un biglietto dell'Alberti:
«L'informatione di G. Filippo Casolo mio penitente richiede un volume intiero. Dirò in compendio la vita che ne vo' scrivendo: esser persona da Dio favorita straordinariamente, di gran dono d'oratione, di visioni, di rivelationi, ma quel che più importa di rare virtù, di purità angelica, di carità inesplicabile, di penitenza e mortificazione grandissima, in tutto e per tutto pieno di Dio e solo sitibondo dell'honor di Dio, et aiutto dell'anime, incapace per gratia d'altro interesse fuor che di Dio e dell'anime. Li particolari vogliono un processo.
Alberto Alberti
della Compagnia di Giesù»

che da loro vuol gran cose» [8]. Accenna poi alle visioni di Margherita Vasquez Coronado («la nostra santa Margherita»), moglie del castellano di Milano, morta il 16 maggio 1648 in fama di santità e sepolta nel conservatorio di Santa Pelagia, della quale allega come reliquie «un poco dell'habito et camiscia». Afferma infine «che più di cento giovani», a quella data, frequentano l'oratorio, e che il «santo Essercitio» praticato a Milano era stato introdotto «da un Piovano» anche a Venezia [9].

Ma il testo fondamentale, riportato per intero dal Guerrini, è la *Vita* del Casolo scritta dal gesuita Alberti, suo confessore, mai pubblicata e probabilmente diffusa tra i seguaci in copie manoscritte dopo la morte del fondatore, avvenuta a Milano il 12 giugno 1656, mentre era già sotto processo presso l'Inquisizione di Brescia e di Bergamo – riferisce il Guerrini – «per imputazione di quietismo» [10]. La breve biografia dà testimonianza dell'attività caritativa svolta dal Casolo per sei anni nell'Ospedale Maggiore di Milano, della successiva fondazione del pio luogo di Santa Pelagia «per le

[8] P. Guerrini, *I Pelagini di Lombardia*, pp. 62-63. Dal tono della lettera il Guerrini trae un'interpretazione della personalità del Casolo: «...un laico, forse presuntuoso in buona fede, analfabeta, debole nell'obbedienza e nel rispetto alla gerarchia della Chiesa, un po' enfatico e tronfio anche nella mistica, che dovrebbe essere espressione di semplicità e di sincerità».

[9] A Margherita, che «aveva fatto un atto heroico d'agiuto d'anime», Dio volle mostrare la beatitudine che l'attendeva in cielo, «e gli mostrava le perle intreciate quali erano l'opere di carità...». Diverse altre volte le apparve «chiamandola cara Margaritta e cara figlia, e dolcemente si doleva: perché non mi comandi? Sappi che non vi è gratia che non facessi per amor tuo... Ti raccomando le mie anime, in particolare quelle di S. Pelagia...». V. Forcella, *Iscrizioni delle chiese*, VIII, pp. 275-276, traendo la notizia dal manoscritto di G. Battista Carisio, *Effemeride istorica*, BA, A.S. Sup. III, 11, f. 41v, riferisce che Margherita Colonna (in realtà Coloma, come vedremo più avanti), moglie del castellano della città, don Juan Vasquez Coronado, morì il 16 maggio 1648, a 35 anni, in grande concetto di santità, e fu sepolta con un lungo epitaffio nella chiesa di Santa Pelagia.

[10] P. Guerrini, *I Pelagini di Lombardia*, pp. 64 ss.; l'autografo dello scritto dell'Alberti si conserva nell'archivio della Congregazione dei Filippini a Brescia.

donne perdute», e quindi di quella dell'«oratorio de' giovani» [11]. Benché Giacomo Filippo non sapesse leggere né scrivere, e parlasse solamente il dialetto, «quasi tutta Milano» ricorreva a lui «come ad oracolo e come a santo»; egli – continua l'Alberti – proteggeva gli umili dai soprusi dei potenti «con raccomandarli efficacemente a Giudici e Magistrati, acciocché gli difendessero», e spesso pacificò «le inimicizie gravi anche fra gran cavalieri». Inoltre

«a' grandi parimenti, a' Magistrati, all'E.mo Monti, all'Ill.mo Arcivescovo presente, al governatore Carasena, alla Governatrice, disse in faccia verità disgustosissime alla comun natura, con libertà affatto apostolica, protestando loro liberamente che se non volevano promuover il serviggio di Dio e far la giustizia senza rispetti d'interessi humani, non voleva haver la loro amicitia, il perché si risolvevano a far ottimi ordini, e tener saldo nel servitio di Dio» [12].

Secondo l'Alberti proprio questa generosità, tanto grande da portarlo ad ignorare ogni prudenza ed ogni compromesso, fu la causa della morte del personaggio, sopraggiunta per avvelenamento dopo una serie di altri attentati: e fu anche la cagione del procedimento avviato contro di lui dall'Inquisizione. Persino in questo frangente egli mostrò pazienza ed umiltà, giungendo a chiedere all'arcive-

[11] *Ibidem*, p. 65: da giovane fece voto di monacarsi, ma fu dissuaso prima dal suo confessore, poi dall'arcivescovo Monti, il quale gli ottenne una dispensa di Urbano VIII. Manifestò quindi l'intenzione di entrare nella Compagnia di Gesù per andare nelle Indie «a guadagnarsi il martirio»; convinto dallo stesso Alberti a restare nel secolo volle tuttavia prestare i voti di povertà, castità e obbedienza.

[12] Per un primo orientamento cronologico ricordiamo che Cesare Monti, già nunzio pontificio a Napoli e a Madrid, divenne arcivescovo nel 1632, cardinale l'anno successivo, ed entrò in Milano nell'aprile del 1635. Morì a 57 anni, nell'agosto del 1650. Alfonso Litta, eletto nel 1652, giunse a Milano nel novembre dello stesso anno. A causa dell'opposizione spagnola fu creato cardinale solamente nel 1666, e venne trattenuto a Roma dal 1675 fino alla morte, sopraggiunta nell'agosto 1679. Cfr. E. CATTANEO, *La religione a Milano*, pp. 310 ss.; E. CAZZANI, *Vescovi e Arcivescovi di Milano*; M. PANIZZA, *Il cardinal Cesare Monti*. Don Luigi de Bernavides, Carrillo e Toledo, marchese di Caracena, ricoprì la carica di governatore dello Stato di Milano dal 1648 al 1656; cfr. F. BELLATI, *Serie de'governatori*.

scovo (dopo che questi, in un primo momento, «sgannò la sacra Congregatione»), di essere imprigionato, per dare soddisfazione a chi lo accusava. Morì tra dolori atrocissimi, come s'è detto, il 12 giugno 1656, assistito da numerosi religiosi, tra i quali i gesuiti Alessandro Fieschi (poi provinciale della Compagnia) e lo stesso Alberti. Tutta la città cadde nel cordoglio, e l'arcivescovo Alfonso Litta «disse ritondamente che era caduta una gran colonna della Chiesa ambrosiana». La sera stessa si svolsero i funerali:

«...fu accompagnato alla sepoltura con gran concorso di popolo, da molti sacerdoti e chierici, da gran nobiltà, Senatori, Questori, Magistrati, Marchesi, Conti, Cavalieri, da tutti i Deputati del luogo pio di Santa Pelagia, e da tutti i Fratelli dell'Oratorio con pompa di più di 200 torchie, portando la croce avanti il Signor Cavalier di San Giacomo Questore Carlo Sirtoro...» [13].

A conferma di questo resoconto il Guerrini unisce un altro documento: si tratta di una lettera scritta il 5 luglio 1656 da Andrea Fanzago, di Pisogne in Valcamonica, un seguace del Casolo a quel tempo residente a Milano. Nella lettera, indirizzata al padre Alessandro Pavoni, ritroviamo esatta testimonianza dei particolari riguardanti il funerale: anche qui viene evidenziata la presenza di molti notabili milanesi, e tra questi il questore Sirtori e «il presidente Arese». Il Fanzago accenna poi a fatti miracolosi seguiti alla morte del fondatore dell'oratorio, «ma per esser esso D. Philippo processato come sospetto d'eresia in Bergamo e Brescia – conclude – li Supperiori impongono silentio» [14].

[13] P. Guerrini, *I Pelagini di Lombardia*, pp. 70-71.

[14] *Ibidem*, p. 72; «... si doveva recitar anco un'oratione celebrando le lodi di questo gran servo di Dio, ma per quelli processi che sono in piedi si convengon trattenere; così anche questo non lodano, il dar fuori sue cose, con tutto ciò perché so che Vostra Reverenza è persona prudentissima e che lo saprà tener come si deve, gli mando un collarino del Signor Philippo per adempir il suo desiderio e dargli questa consolatione...».
Un ramo dell'antica famiglia dei Fanzago di Clusone si era stabilito a Pisogne sul finire del '500; secondo il Lorenzi, *I Signori della preghiera*, pp. 26-27, Andrea aveva lasciato la valle nel 1650 per completare i suoi studi a Padova e al suo ritorno venne affiancato, come curato, a quel M. Antonio Recaldini che sarebbe divenuto il capo dei Pelagini camuni.

I documenti riportati dal Guerrini ci permettono già di mettere a fuoco una serie di problemi: la loro individuazione invita a riorganizzare quei dati di partenza, rapportandoli al contesto – ancor tutto da precisare – cui rimandano. La missione educativa di cui Giacomo Filippo si sente investito rientra nello spirito dei tempi. È interessante in questo senso la dichiarata ispirazione filippina del suo apostolato, come pure significative sono la stima e l'accoglienza che i "Padri della Pace" gli accordarono; le regole della Congregazione bresciana, approvate dal vescovo Domenico Bollani nel 1563, si accostarono con le successive stesure alle costituzioni date dal Neri all'oratorio romano della Vallicella [15].

Nella Milano degli anni trenta e quaranta del Seicento, con la devastazione portata dalla peste e le perduranti difficoltà economiche, doveva essere molto sentita l'esigenza di iniziative assistenziali, caritative e di riforma dei costumi [16]. Il modello filippino di una presenza attiva nel tessuto sociale trovava qui un terreno ideale per tradursi in impegno concreto: nella cura dei malati all'interno dell'Ospedale, nella riabilitazione delle meretrici con un ricovero ad esse destinato, nell'educazione dei giovani, attraverso la fondazione di un oratorio.

[15] P. GUERRINI, *La Congregazione dei Padri della Pace*; è da sottolineare l'importanza che la congregazione ebbe nello sviluppo del movimento delle Orsoline a Brescia, e nell'introduzione di queste a Milano; qui Carlo Borromeo se ne servì per indirizzare la religiosità della gioventù femminile; TH. LEDOCHOWSKA, *Angèle Merici*, II, pp. 33-43.

[16] In particolare, agli inizi degli anni quaranta, periodo in cui si colloca la fase più intensa dell'apostolato del Casolo, si assiste ad una notevole fioritura di opere caritative. L'arcivescovo Monti potenziò l'Ospedale della pietà per i vecchi e realizzò l'istituzione, voluta da Federico Borromeo, del luogo pio della Presentazione della Vergine destinato alle vedove; oltre ad inaugurare (come vedremo meglio nelle prossime pagine) la casa di Santa Pelagia per le convertite (1644), aveva istituito nel 1641 la Congregazione dell'Immacolata per salvare le giovani dalla prostituzione, e nel 1645 approvò la fondazione del luogo pio di Santa Febronia per la redenzione delle peccatrici. Cfr. E. CAZZANI, *Vescovi e arcivescovi*, pp. 245 ss.; E. CATTANEO, *La religione a Milano*, p. 310; M. BENDISCIOLI, *Vita sociale e culturale*, pp. 416-417.

L'attivismo proveniente dagli elementi più zelanti fra i laici era incentivato e "regolato" dall'autorità vescovile perché in parte suppliva alle inadeguatezze del personale religioso, aggravatesi in quel momento di dissesto generale; costituiva inoltre una valida difesa del valore giustificante dei meriti, in opposizione alla critica dei riformati. La spinta controriformistica verso una clericalizzazione della società vedeva nella disponibilità esemplare di elementi di spicco del laicato una utile leva per guadagnare consensi più ampi e duraturi; affiancata ad un maggior disciplinamento e ad una migliore preparazione dei curati essa poteva contribuire al consolidamento dell'organizzazione parrocchiale [17].

Nell'età della "confessionalizzazione", dell'accresciuta aggressività delle Chiese, anche lo sforzo della gerarchia ecclesiastica per incrementare gli istituti educativi aveva assunto nuovi significati: di qui passava l'interiorizzazione delle norme, l'autodefinizione ed il rafforzamento della coesione interna [18]. Espansione e disciplinamento del settore educativo vennero a Milano esemplarmente incentivati da Carlo Borromeo, sempre imitato – con risultati di volta in volta differenti – dai successori. In questo quadro può collocarsi il sostegno offerto, almeno inizialmente, al

[17] Per un quadro generale si veda J. BOSSY, *Controriforma e popolo nell'Europa cattolica*, in M. ROSA (ed), *Le origini dell'Europa moderna*, pp. 281-308. Esemplare, per il sostegno dato all'inquadramento dei laici nell'organizzazione parrocchiale, il breve concesso da Gregorio XIII ad istanza di Carlo Borromeo (5 aprile 1580), riportato da A. SALA, *Documenti*, I, pp. 264 e 289. Si vedano poi le iniziative avviate da Federico: i Giovani della Madonna, l'Oratorio de'maritati, ecc.; F. RIVOLA, *Vita di Federico Borromeo*, pp. 271 ss. e 495. Le pubbliche cerimonie religiose sono un momento privilegiato per individuare i notabili più attivi all'interno dell'organizzazione del culto cittadino: C. PARONA, *Devote Attioni di Milano*, p. 142, ci offre un elenco dei laici che, nelle relative parrocchie, si impegnarono nell'allestimento delle processioni volute dal cardinal Federico nel 1609.

[18] M. CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pp. 134 ss.; W. REINHARD, *Confessionalizzazione forzata?*, pp. 20 ss.; cfr. anche M. TURRINI, *"Riformare il mondo a vera vita christiana"*, in particolare pp. 429-431.

Casolo, dagli arcivescovi Monti e Litta, e dal Morosini a Brescia.

In secondo luogo l'adesione di personaggi di rilievo all'oratorio dell'"illetterato" Giacomo Filippo rimanda alla questione più vasta dell'esistenza di una circolarità di pensiero coinvolgente le diverse classi sociali all'interno di uno stesso orizzonte non solo di interpretazione religiosa del mondo, ma anche di condivisione – pur nei rispettivi, diversi ruoli – delle forme concrete della devozione e dell'assistenza caritativa cittadine. Il coinvolgimento di una nobildonna spagnola del rango della moglie del castellano appare emblematico anche per il suo aspetto "qualitativo": non solo maternità spirituale – par di capire – ma anche partecipazione senza riserve, fino alla consacrazione di santità attribuitale dai frequentatori del pio luogo e dell'oratorio [19].

Un altro problema: stando ai documenti reperiti dal Guerrini è difficile, per il Casolo e la sua cerchia milanese, come pure per i "settari" di Valcamonica parlare con sicurezza di "quietismo", almeno nel senso di spiritualità dell'abbandono e della passività, di rifiuto delle forme esteriori di pietà. Il personaggio appare molto attivo, non si astrae dalle cose del mondo per isolarsi in un contatto intimo con Dio, non schiva la convivenza sociale. Secondo l'Alberti Giacomo Filippo, «ad imitatione di santa Teresa», era talvolta «rapito fuori di sé», ma d'altra parte dimostrava «una segnalatissima devotione» verso il Cristo, la Vergine, i santi, l'Angelo custode, ed in particolare verso il santissimo sacramento. Nemmeno per Margherita Vasquez Coronado, "visitata" da Dio nel corso di fre-

[19] Per una interessante discussione del problema nei suoi termini generali si vedano le osservazioni di P. BROWN, *Il culto dei santi*, pp. 26 ss. Che le nobildonne spagnole detenessero un ruolo rilevante nella vita caritativa e spirituale della città è un fatto noto, ma non sufficientemente studiato; si può vedere F. NICOLINI, *Aspetti della vita italo-spagnuola*, p. 39, a proposito di donna Francesca, sorella del don Gonzalo manzoniano e moglie del duca di Feria, governatore di Milano dal 1618.

quenti estasi, si può parlare di contemplazione mistica del tutto spogliata da immagini sensibili [20].

Conviene tener conto della compresenza di modelli diversi: accanto a quello filippino emerge l'impronta della spiritualità teresiana, evidente per quanto riguarda gli slanci mistici. Ma vi è anche lo stretto rapporto con i gesuiti milanesi che incoraggiavano e sostenevano l'attività dell'oratorio. Nella biografia di Giacomo Filippo il padre Alberti non accenna al fatto che i seguaci del movimento praticassero l'orazione mentale. Il che è comprensibile: lo scritto, redatto in clima di persecuzione, è innanzitutto una apologia, e probabilmente per questo sottolinea soprattutto la frequenza di devozioni più ortodosse. Ma prima che la sorte della "setta" volgesse al peggio, alcuni gesuiti avevano forse riconosciuto la validità della preghiera contemplativa e ne avevano guidato la pratica secondo schemi prossimi al metodo degli *Esercizi* ignaziani. Non è detto poi che tra gli assidui dell'oratorio milanese circolassero le stesse "degenerazioni" verificatesi tra le montagne del bresciano [21].

È stato giustamente sottolineato che il successo della Controriforma mostra un suo segno nella comparsa simultanea di un gran numero di mistici e di apostoli ardenti [22]. In entrambe queste direzioni i gesuiti svolsero un ruolo notevole: attraverso l'insegnamento nelle scuole e nei seminari diffusero un ascetismo che tendeva ad allontanare dalla contemplazione e indirizzava all'apostolato, ma alimentarono al contempo quel sentimento vivo della presenza divina che nutriva e giustificava visioni e rivelazioni.

[20] L'Alberti sottolinea, per il Casolo, il duro regime penitenziale cui si sottoponeva, con una pratica continua di digiuni, cilici e discipline; P. GUERRINI, *I Pelagini di Lombardia*, p. 66.

[21] Per la verità il biografo riferisce che il Casolo ogni giorno «costumava di far più hore di oratione mentale e vocale», ma in questi termini, secondo i modelli dell'epoca, il fatto rientra nell'ortodossia. Nei confronti dei Pelagini di Valcamonica le accuse parlano invece di disprezzo dichiarato per l'orazione vocale.

[22] J. ORCIBAL, *Jean Duvergier de Hauranne Abbé de Saint-Cyran*, p. 29.

La tradizione mistica rimase forte fino agli inizi del Seicento, e insieme alle spinte nazionalistiche e indipendentistiche impensierì i vertici della Compagnia, intenti a definire una fisionomia gerarchica e spirituale unitaria.

Sono noti gli interventi del quarto generale, Everardo Mercurian (1573-1580), nei confronti di Baltasar de Alvarez, come pure le direttive "demisticizzanti" del suo successore, Claudio Acquaviva (1581-1615), e l'atteggiamento di Muzio Vitelleschi (1615-1645) verso le "devozioni straordinarie" dei gesuiti francesi; ma benché il problema sia stato delineato da tempo nelle pagine suggestive dedicate dal Bremond alla "reazione ascetica", non esiste ancora uno studio sistematico su questa fase importante e complessa della storia della Compagnia [23]. Sappiamo che la congregazione VI, nel 1608, e la successiva del 1615 consolidarono l'insegnamento del metodo ignaziano, ma certo la diffusione dei testi dei grandi mistici (anche gesuiti, come s. Alfonso Rodriguez) e l'impegno di molti padri in veste di confessori e maestri di donne "spirituali" dovette dare vita a molti focolai dispersi che solo in minima parte ci sono noti [24].

[23] In generale cfr. H. BREMOND, *Histoire littéraire*, V, pp. 11 ss. e VIII 2, soprattutto alle pp. 231, 256 e 281; P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, III 1, p. 380 e IV 2, p. 103; J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, pp. 397 ss. Ma il contributo più interessante è quello di M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, pp. 330-368; l'autore, sia nella produzione teologica, sia nel campo della spiritualità, individua negli anni 1630-1640 il culmine di un irrigidimento generale contro le tendenze mistiche. Stimolanti anche le pagine di H. O. EVENNETT, *The spirit of the Counter-Reformation*, pp. 43 ss. Si vedano inoltre le indagini settoriali di I. DE RÉCALDE, *Les Jésuites sous Aquaviva*, pp. 31-72; I. IPARAGUIRRE, *Para la historia de la oración*, pp. 77-126; dello stesso, *Répertoire de spiritualité ignatienne*; P. DE LETURIA, *Estudios ignacianos*, t. II; dello stesso, *Lecturas ascéticas*, pp. 1-52; M. RUIZ JURADO, *La espiritualidad de la Compañia de Jesús*, pp. 233-290. Si può aggiungere che il panorama sulle vicende della Compagnia in questa fase storica sarebbe certo più chiaro se potessimo contare su altre biografie simili a quella dedicata da M. ROSA a Claudio Acquaviva.

[24] M. RUIZ JURADO, *La espiritualidad de la Compañia de Jesús*, pp. 240-243. Su s. Alfonso Rodriguez cfr. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, III 1, pp. 326 ss.

Anche l'accorata difesa dell'Alberti e il suo coinvolgimento nell'esperienza del Casolo testimoniano che all'interno della Compagnia sopravvivevano tendenze diverse che l'irrigidimento disciplinare dei decenni precedenti non aveva del tutto soffocato. Il caso del padre Achille Gagliardi, che dal saldo terreno dell'esperienza ascetica era sconfinato verso più incerte suggestioni contemplative, non era poi tanto remoto. L'autore del *Breve compendio*, perduta la sua battaglia per la riforma della Compagnia e per una più ampia, universale riforma, piegandosi alla volontà del generale Acquaviva era stato costretto ad abbandonare la città in cui aveva coltivato il legame con Isabella Berinzaga ed il singolare rapporto religioso e politico con il governatore spagnolo Juan Fernández de Velasco [25].

L'avventura dell'Alberti non ebbe sorte migliore. Nel gennaio del 1657 il generale della Compagnia, Goswin Nickel, gli ingiunse di consegnare all'Inquisizione tutto il materiale relativo al Casolo, e di non scrivere altro su quella faccenda. Venne privato della guida spirituale dell'oratorio e, il 24 febbraio, convocato a Roma dal Sant'Uffizio perché consegnasse tutte le scritture relative a Santa Pelagia in suo possesso.

Il padre Alberti non era uno sconosciuto; addottoratosi a Padova, aveva insegnato retorica, matematica ed esegesi biblica nel collegio di Brera fino al 1651, per poi passare, con incarichi spirituali, nella casa professa di San Fedele. In quegli anni si era reso noto per due scritti apologetici, per un manuale rivolto ai confessori e ai predicatori e per un trattato di eloquenza. La sua reputazione non rimase irrimediabilmente compromessa a causa della vicenda dei Pelagini, dal momento che egli continuò l'attività di con-

[25] G. Cozzi, *Gesuiti e politica*, in particolare, pp. 479 ss., i rilievi sul contrasto tra ardore missionario e chiusura gerarchica e disciplinare che caratterizzò la vita della "seconda generazione della Compagnia di Gesù"; significativa pure la formazione antiaristotelica del Gagliardi, e la sua propensione per la teoria pseudo-dionisiana delle tre vie, purgativa, illuminativa e unitiva.

fessore e predicatore nella casa professa del Gesù. Ma da Roma, fino alla morte, non tornò più a Milano [26].

Infine riesce difficile capire, nonostante le audaci prese di posizione del Casolo cui accenna il suo confessore e biografo, come possa essere scattato il meccanismo della delazione e della condanna, data l'evidenza di un sostegno socialmente e politicamente così qualificato; senza poi dire delle parole pronunciate dall'arcivescovo Litta alla notizia della morte del personaggio. Ammettiamo pure che siano stati gli "eccessi" dei Pelagini di Valcamonica ad innescare anche a Milano una reazione inquisitoriale: perché i resoconti più antichi non ne fanno alcun cenno? La presenza del Fanzago a Milano e la sua lettera sui funerali del Casolo indicano che un rapporto tra le due parti del movimento continuava a sussistere. Se indagini vi erano state, quale atteggiamento aveva tenuto l'arcivescovo nei confronti di Giacomo Filippo e, soprattutto, dei nobili che lo sostenevano?

[26] P. PIRRI, *Alberti Alberto*. Il Guerrini ignora la sorte del gesuita, e tuttavia riporta una nota premessa dal Pavoni al manoscritto della *Vita* del Casolo, che attesta: «...hora al presente (1664), il detto padre Alberti si ritrova in Roma et è Confessore del proprio generale della moderna Compagnia di Gesù»; P. GUERRINI, *I Pelagini di Lombardia*, p. 64. Ma torneremo a parlare più ampiamente del gesuita milanese nelle pagine seguenti.

Capitolo terzo

La storia di Santa Pelagia

Le storie spirituali danno poco spazio al dato cronologico: ci lasciano vaghe indicazioni temporali e descrizioni generiche, cui solamente una difficile ricerca d'archivio potrà dare contorni concreti. In questo modo sessanta pagine manoscritte, non datate ma, come si comprende, scritte ancora al tempo del governo pastorale del cardinale Monti, raccontano *Della Fundatione del Monistero delle Penitenti di Santa Pelagia*. L'anonimo autore dice di esser stato indotto a scrivere dai suoi confessori, per celebrare la divina bontà attraverso le "meraviglie" operate in quella casa dal Signore [1].

[1] *Della Fundatione*. Notizie sommarie, e talvolta inesatte, sulle più antiche origini della casa delle convertite sono pure riportate da diversi documenti, conservati negli archivi milanesi. Si tratta di informazioni raccolte a partire dagli anni ottanta del Seicento, cioè dal momento in cui il potere civile, rivendicando la natura laica del luogo pio, diede il via ad una lunga controversia giurisdizionale con l'autorità ecclesiastica. L'arcivescovo Federico Visconti (1681-1692), basandosi sul decreto tridentino che prevedeva la visita pastorale per i luoghi pii, ne pretese l'applicazione anche per quelli sottoposti all'autorità regia, come già aveva fatto il Borromeo nel 1566. Anche per Santa Pelagia si richiese il pagamento delle decime ecclesiastiche e il controllo dei libri mastri, rivendicando la natura ecclesiastica dell'istituzione. I maggiori luoghi pii di origine laica si opposero concordemente a tali pretese inoltrando memoriali di protesta al Senato. La vicenda si concluse solamente nell'agosto del 1689, con il diretto intervento di Carlo II; A. NOTO, *L'ingerenza ecclesiastica*, pp. 430-438. Il decreto relativo a Santa Pelagia, che consente la visita ecclesiastica solamente per quanto riguarda il culto e l'esecuzione dei legati testamentari, reca la data del 30 giugno 1692; cfr. I. OREFICE, *Carità e assistenza*, p. 41, nota 119. Seguiremo la fonte "interna" rappresentata dal manoscritto dell'Ambrosiana, confrontando di volta in volta i dati qui contenuti con quelli offerti dai

La narrazione parte da tempi lontani, e da un altro pio luogo, il Collegio delle vedove nobili sotto il titolo della "Presentazione della Vergine", voluto da Federico Borromeo e dalla nobildonna Cornelia Lampugnana, morta poi in fama di santità. Tra le vedove qui ospitate ve n'era una, non nominata dall'autore del manoscritto, cui Dio aveva fatto la grazia di «desideri et impeti grandissimi». Sulla base di una indicazione contenuta in un libro manoscritto appartenente al fondo Trivulzio (conservato presso l'Archivio di Stato di Milano) e del racconto del Rivola, ci è possibile identificare la donna con Elena Sidonia Besta [2]. Ella desiderò ardentemente farsi carmelitana scalza e trasferirsi così a Cremona, dove esisteva un monastero di quell'ordine, ma i suoi confessori la dissuasero: quell'idea fissa «era tentatione». Lungi dallo scemare il desiderio della vedova crebbe dandole tormento, tanto che, trascorsi alcuni anni, si decise a parlarne al cardinale Monti, suc-

documenti d'archivio. Per una sintesi delle vicende del pio luogo si può vedere S. LATUADA, *Descrizione di Milano*, V, pp. 85-91.

[2] *Della Fundatione*, f. 1v. Sul Collegio delle vedove, portato a termine dall'arcivescovo Monti, cfr. la nota 16 del precedente capitolo; inoltre F. RIVOLA, *Vita di Federico Borromeo*, pp. 598 ss.: narra che nel giorno di S. Rocco del 1628 «dalle contesse Claudia Visconti Aresina e Polissena Palavicino levate furono dal Collegio delle Vergini, in carrozza le suddette Cornelia Turra, Sidonia Besta, Margherita Reina, Costanza Piatti e Clara Perego serva», per esser trasferite nella nuova casa di Porta Nuova, che avrebbe preso il titolo di Santa Paola.

Nella breve introduzione, il *Libro dove se scrive le donne*, riferisce che la vedova di cui si parla era Elena Sidonia Besta. Non è attendibile invece l'informazione data da una memoria settecentesca, in ASM *FC*, p.a., cart. 1932, secondo cui si sarebbe trattato della stessa Cornelia Lampugnani. Su quest'ultima, si può vedere E. FUSTELLA (ed.), *Biografie dei sacerdoti che si fecero oblati*, II, p. 109, che attinge da Ippolito PORRO, *Vita della venerabile Cornelia Lampugnana Ro*. Nel 1620 la donna, dopo la morte del marito (Francesco Ro), si era stabilita insieme alle figlie presso Veronica Calcaterra e Laura Marcona, e con queste aveva iniziato a raccogliere altre donne nella casa limitrofa alla chiesa di S. Barnaba, che sarebbe poi divenuta il monastero di S. Filippo Neri. Le sue esequie, nel luglio del 1620, furono celebrate dal cardinale Borromeo. Alcuni cenni interessanti circa la condizione giuridica della vedova e la letteratura ecclesiastica sulla vedovanza sono in R. DE MAIO, *Donna e Rinascimento*, pp. 222-224.

ceduto nel frattempo al Borromeo. Anch'egli però le rispose «che s'acquietasse e stesse nel collegio». Ma dopo due anni quell'impeto non poté più essere soffocato, e allora la vedova «conferì le cose dell'anima sua minutissimamente» ad alcuni religiosi: il suo confessore, mons. Centinelli, il padre maestro Valerio Lampugnani di Santa Maria delle Grazie (che «la provò con molta dottrina»), il gesuita padre Gallarati di San Fedele, l'oblato mons. Giovan Pietro Staurenghi. Ognuno di loro diede separatamente la sua risposta alla donna, ma il contenuto infine era lo stesso: tutti presero tempo cercando di convincerla che la scelta era affrettata, che conveniva attendere e che nel frattempo avrebbe potuto dedicarsi in altro modo al bene del prossimo [3].

La vedova si impegnò così nella cura degli infermi e dei moribondi nell'Ospedale, ma intanto continuava a pregare la Madonna che le concedesse di andare a convertire anime. Ed ecco giungere un giorno al convento una donna «gravida e meretrice, fugita da suoi paesi, e nobile di sangue», dicendo che una signora (sicuramente la Vergine!) le aveva indicato quel luogo. Fu accolta e presto entrò in confidenza con la nostra vedova, la quale, avvicinandosi il tempo del parto, chiese aiuto a due carmelitani scalzi. Uno di questi, il p. Eustachio, per aiutarla si rivolse ad un mercante suo penitente, Giovan Pietro Calusca (o Calusco), che a sua volta chiamò in causa «un chierico buon

[3] *Della Fundatione*, ff. 2r-3r. Dal 1613 le carmelitane scalze risiedevano a Cremona nel convento dei SS. Giuseppe e Teresa; un loro monastero, intitolato agli stessi santi, verrà aperto a Milano solamente nel 1674. Per avere un'idea della presenza carmelitana a livello popolare nella prima metà del Seicento (soprattutto nel nord della penisola), v. i racconti agiografici riportati in *Tesori spirituali*. Utile anche la consultazione delle biografie di carmelitani scalzi milanesi raccolte da BARTOLOMEO da S. ANGELO, *Collectio scriptorum*. Sulla letteratura devozionale della scuola carmelitana italiana richiama l'attenzione M. PETROCCHI, *Un Seicento spirituale*, pp. 92-108.

Carlo Centinello, o Sentinello, ammesso tra gli oblati nel 1633, ricoprì in seguito la carica di prefetto degli studi nel Collegio Elvetico; cfr. FUSTELLA (ed), *Biografie dei sacerdoti che si fecero oblati*, IV, pp. 81-82; su Giovan Pietro Staurenghi vedere alle pp. 66-71.

servo di Dio che assisteva alli moribondi dell'Hospitale maggiore di Milano»: Giacomo Filippo Casolo.

Entra così in scena per la prima volta il Casolo, e la sua comparsa avviene già in una luce carismatica:

«E subito che il sudetto Giacomo Filippo hebbe visto la sudetta vidua le disse che cosa faceva ella in quel collegio, che il Signore la voleva di fuori ad attendere alla conversione delle anime» [4].

I due strinsero con la vedova un rapporto di amicizia; Giacomo Filippo, in particolare, si recava spesso a farle visita e prestava ascolto ai suoi «desiderj spirituali». Da tempo il Calusco ed il Casolo, insieme ad altri due laici, Melchiorre Chiesa e Tommaso Zerbi, erano impegnati nella conversione delle meretrici; le ospitavano in «luogo honesto» e a proprie spese garantivano loro la sussistenza [5]. Già quattro donne, in mancanza di altri luoghi disponibili, alloggiavano in casa del Calusco. Così il gruppetto di benefattori aveva deciso di prendere a pigione «una casetta» per ospitarle, pagando loro il fitto, garantendo la celebrazione di una messa quotidiana e l'aiuto di una «donna spirituale» che le governasse, e mantenendole «di pane, vino, legna e minestra» (e «se volevano pitanza ogni una la comprasse con il denaro che cavassero dal la-

[4] *Della Fundatione*, f. 7r. Nel *Libro dove se scrive le donne*, il Casolo viene talvolta indicato come "prete" o come "reverendo", ma vedremo in seguito da una testimonianza più precisa che egli «portava solamente la veste longa» ed era «incapace di prima tonsura» perché «ignorantissimo». Va detto poi che le note del *Libro* sono sottoscritte, in qualità di cancelliere, da Tommaso Zerbi (Zerbo, Gerbo), amico del Casolo e co-fondatore del pio luogo. Una testimonianza manoscritta esistente in ASM, *FC*, p.a., cart. 1932 (*Origine del pio luogo di Santa Pelagia*), riferisce che Giovan Pietro Calusco esercitava «il negotio della seta».

[5] Sulla sostanza del racconto concordano tutte le testimonianze rintracciate. Nel *Libro dove se scrive le donne*, Tommaso Zerbi è indicato come «pellattaro», residente nella contrada di Santa Margherita, presso la chiesa di S. Protasio *ad monacos*.

vorerio»). Nella contrada del lauro procurarono una casa con annessa una chiesetta intitolata a S. Mario. Sappiamo da altra fonte che il Chiesa e il Casolo erano tra i fondatori della Congregazione dell'Immacolata concezione, composta di laici ed ecclesiastici che andavano «in traccia di fanciulle pericolanti», per destinarle poi a famiglie di buona reputazione [6].

Il manoscritto narra che un episodio significativo aveva convinto i quattro ad intraprendere l'iniziativa. Il Calusco aveva visto un giorno, sedute sopra gli scalini della "croce" di Porta romana, due meretrici che piangevano, circondate da molte persone. Dicevano di voler cambiare vita, ma che un uomo le costringeva su quella strada; avevano chiesto rifugio al monastero di Santa Valeria, decise ad indossare l'abito, ma per questo era necessaria una dote di 200 scudi. Avevano bussato ad altri luoghi per convertite, ma «vi bisognava la dozina anticipata, e la sigurtà per il rimanente».

La scena colpì profondamente il Calusco, ed il racconto che ne fece convinse anche gli amici. Per garantire dunque un tetto a queste donne pagarono un fitto di 200 lire annue, ed anche il Casolo, «benchè fosse povero e vivesse d'elemosina», volle contribuire con una quota. Il 2 ottobre 1640 «cinque o sei» convertite entrarono in San Mario, guidate dalla «donna spirituale» scelta dai quattro, ta-

[6] *Della Fundatione*, ff. 7v-8r. Il tutto è confermato nel fascicolo manoscritto «Memorie storiche sulla fondazione del luogo pio», 1640-1690, in AAM, *Arch. spirituale*, sez. XII, vol. 111, cart. 2. La chiesetta di cui si parla è qui chiamata S. Ilario. Il documento di parte laica dell'ASM (*Origine del pio loco*, cfr. sopra, nota 4), naturalmente sottolinea che i quattro milanesi fondarono il ricovero «indipendente da qualunque ordine, o jussione de'superiori ecclesiastici». La congregazione dell'Immacolata concezione, fondata dal Monti nella chiesa di S. Martino in Nosiggia (1640), presto operò al fianco del luogo pio del Rosario (separatosi nel 1624 dalle orsoline di S. Maria degli Angeli) e di S. Pelagia; la *Regola* è conservata in ASM, *FC*, p.a., cart. 1914; un ricco quadro dei rapporti tra queste istituzioni è offerto ora da D. BELLETTATI, *Ragazze e monache*, in particolare pp. 186 ss.; cfr. inoltre S. BIFFI, *Sulle antiche carceri*, p. 244.

le Isabella Montignana, che aveva offerto personalmente «li utensilj per mobiliare la casa di tutto il necessario» [7].

Seguendo il gioco dei rimandi agli episodi premonitori che avevano segnato il destino dei percorsi paralleli dei quattro uomini e della vedova, il manoscritto ritorna a questo punto al Collegio della Presentazione per descrivere un sogno complesso e significativo.

Era parso nel sonno alla vedova di trovarsi in un monastero di monache, e di entrare nella cella di santa Teresa. La santa, che se ne stava rapita in preghiera sopra il letto, si volse e le sorrise. Disse poi alla donna che stava pregando proprio per lei, perché era ancora 'troppo sensuale'. E quella, stupita di un simile rimprovero: 'sono molti anni che non so cosa sia sensualità'. 'Non vi è solo una sorte di sensualità', rispose la santa, e la guidò per mano sino in cortile. Qui prendendo del denaro da una borsa pagò dei lavoranti 'con zappe e badili in spalla'; parevano 'maestri da muro' che lavorassero in quel convento. Vi erano altri uomini intorno a Teresa, e tra questi anche un gentiluomo spagnolo, 'et a tutti la santa dava risposta, e pareva che spedisse molti negotij'. Poi si rivolse alla vedova: 'Havete visto quello che io ho fatto; prima...in oratione, e poi a spedire negotij. Potete intendere ciò che voglio dire. Il Signore non si serve solo dell'oratione'. Così la vedova comprese che lì stava il suo peccato di 'sensualità': perché 'all'hora...gustava della solitudine e ritiratezza, e bisognava per l'avenire mutarla nell'esercitarsi nella carità del prossimo'.

Il cortile del convento era un prato di forma triangolare; tre fonti scorrevano lungo i lati, tre alberi si alzavano al centro. Qui stava seduta la madre Teresa con accanto una monaca. La vedova, che la guardava, toccò una pianta che a quel contatto si sradicò, 'andandole tutta in mano'; e le tre fonti straripparono allagando il prato. Lei corse a sollevare la santa per portarla in salvo. Vi era poi una chiesa nel cui coro stavano alcune monache con il mantello color tanè ed il breviario in mano. Nella notte la chiesa risuonava di una musica solenne, e molta gente assisteva alla messa cantata. 'Perché si fa tanta musica, e sì sontuoso apparato? In chiesa de poveri non conviene tanta pompa', chiese la donna. E la santa: 'nelle fondationi di monasteri

[7] *Della Fundatione*, ff. 8v-9v. «Memorie storiche» (cfr. alla precedente nota), ff. 1-2.

si permettono tal cose per alettar i cittadini che habbino devotione e protettione del Monistero, poiché il Mondo è di novità vago. Ma sapiate che non siamo noi a fare la spesa, ma sono certi benefattori di casa'. Prima che la visione svanisse la vedova stupì del fatto che le poche monache avessero il mantello tanè, e non bianco come la santa; ed il coro, differentemente dagli altri monasteri, non era di fronte all'altare, ma alle spalle di questo. Così sarebbe stata, naturalmente, la chiesa di Santa Pelagia, e quell'abito avrebbero indossato le sue penitenti [8].

Il racconto del sogno presenta diversi motivi di interesse. Teresa era stata portata alla gloria degli altari da Gregorio XV, nel 1622; l'avvenimento venne celebrato a Milano con una grande festa nella chiesa di Santa Maria del Carmine, e si può ritenere che le gesta della instancabile "fondatrice" divenissero da quel momento sempre più popolari, che le sue virtù fossero frequentemente additate ai fedeli [9]. Tuttavia colpisce qui la particolare caratterizzazione della santa: il suo esempio indica la via del coraggio e dell'impegno nel mondo, insegna che una donna può vincere la sfida in una società maschile, a patto di sapersi misurare sul terreno dei suoi valori; tenendo cioè nella giusta considerazione il potere e l'autorità, imparando a fare uso del denaro. Vi è poi nel racconto il ricorrere di simbologie attinte certamente dalle opere della santa: tipico il significato di rinnovamento e rigenerazione attribuito all'acqua, che sta ad indicare la grazia divina, frequentemente utilizzato da Teresa anche nel contesto della scena allegorica dell'annaffiamento del giardino [10]. Incognite diverse può suscitare l'evidente insistenza sul numero tre:

[8] *Della Fundatione*, ff. 10r-12v.

[9] La festa per la canonizzazione di Teresa d'Avila viene descritta in G. Casati, *La chiesa nobile del castello*, p. 110.

[10] Nei capitoli della *Vita* compresi tra l'undicesimo e il ventiduesimo, Teresa d'Avila tratta dei quattro gradi progressivi di orazione servendosi della simbologia dell'acqua e del giardino: «dicendo che l'acqua è molto più alta, intendo dire che la grazia si manifesta più chiaramente» (cap. XIV). Si tenga presente che l'opera apparve in Italia con una edizione romana del 1599, seguita subito da numerose altre nei primi anni del Seicento.

nella letteratura spirituale non è molto frequente il richiamo alla Trinità, trattandosi di elemento di natura dogmatica complessa, che richiede un processo di astrazione per essere compreso. Dedurre che vi sia qui una anticipazione di certa tendenza quietistica verso una concezione non antropomorfica del divino, in contrapposizione ai modi devozionali del tempo, è forse ipotesi troppo azzardata. Appare comunque probabile una utilizzazione *post factum* degli elementi trinitari dal momento che – come vedremo in seguito – S. Pelagia verrà consacrata dall'arcivescovo Monti nel giorno della Trinità, e proprio con questo titolo verrà eretta una confraternita all'interno della stessa chiesa [11].

Il manoscritto, dopo essersi soffermato sul sogno, narra che all'ospedale di San Celso la "meretrice" aveva partorito e giaceva seriamente malata; ciononostante le fu ingiunto di andarsene nel giro di pochi giorni. Avrebbe potuto raggiungere le convertite appena entrate in San Mario con la Montignana, ma quest'ultima disse chiaramente che non intendeva assistere una inferma, che ne aveva già abbastanza delle sane e piuttosto se ne sarebbe andata. La vedova allora, nonostante la regola di clausura in vigore nel suo collegio, ottenne un permesso e si recò nella casa di San Mario portando con sé l'inferma raccolta all'ospedale. E fu il Casolo a procurare un letto ad entrambe [12].

In S. Mario esplosero gravi contrasti: la Montignana, ve-

[11] Le difficoltà connesse ad una diffusione popolare del dogma trinitario sono rese evidenti dalle vicende delle sue rappresentazioni iconografiche: l'immagine delle 3 persone divine sedute una accanto all'altra, e quella del "vultus trifrons", di facile comprensione, vennero abbandonate nel corso del '500, sostituite durante il secolo seguente dalla rappresentazione del Padre e del Cristo seduti sopra le nuvole, con la colomba dello Spirito santo che si alza in volo tra di loro, e infine vietate espressamente da una costituzione di Benedetto XIV, del 1° ottobre 1745; cfr. le voci di A. P. FRUTAZ e di W. WEHR, in *Enciclopedia Cattolica*, XII, coll. 529-544; 544-549. Si veda anche l'ampia trattazione in *DTC*, XV, coll. 1546-1855; in particolare l'apporto di A. MICHEL, coll. 1702 ss.

[12] *Della Fundatione*, ff. 13r-15r.

dendo la nuova arrivata come una rivale, insieme ad alcune penitenti le recava continue offese. Nel momento più difficile ecco intervenire ancora Giacomo Filippo, al corrente della situazione prima ancora di esserne stato informato:

«Non mi meraviglio se il Demonio ha fatto tanto rumore, perché ho sentito che vi malediceva...sicché non ho mai potuto dormire per il grande strepito».

Egli convinse Elena Sidonia Besta a restare anche contro l'intimazione degli altri deputati e le consigliò di prender tempo; se ne sarebbe andata solamente nel caso lo avesse ordinato il cardinale Monti. La situazione andò peggiorando: anche il prefetto della casa di S. Mario, il prevosto di S. Sepolcro, Giovan Pietro Quadrio, licenziò la vedova, e allo stesso Casolo, unico aiuto rimastole, venne ordinato attraverso il suo confessore, il gesuita Alberti, di non frequentare più S. Mario, «per fugire le mormorationi».

Infine il nuovo confessore della donna, l'oblato Staurenghi, riferì ogni cosa al cardinale Monti, che intervenne risolutivamente nella questione affidando alla vedova stessa il governo della casa. E poiché la Montignana, andandosene definitivamente, portò con sé tutti i suoi mobili l'arcivescovo fece mandare soldi, vino e legna attraverso il curato di San Sebastiano, Francesco Bernardino Vella, da lui nominato sovraintendente di San Mario. L'appoggio manifesto dell'autorità ecclesiastica ebbe un effetto immediato: i benefattori si moltiplicarono con il diffondersi della notizia in città, e giunsero presto mobili e vettovaglie. Fu soprattutto Giacomo Filippo, che aveva fama di «buon servo di Dio», a raccogliere le offerte. Molti mercanti milanesi chiesero ora di essere affiancati, come deputati, ai quattro fondatori, e l'arcivescovo diede il suo permesso. Essendo ormai troppo piccola la casa di S. Mario, si prese in affitto il cosiddetto Ospedale degli incurabili, presso San Simpliciano in Porta Comasina, di proprietà dell'Ospedale Maggiore, e lì si trasferirono nottetempo ed «in carrozze ben serrate» la vedova e le convertite; gli abitanti della zona si erano tuttavia preparati ad

accogliere le nuove arrivate con fuochi festosi e salve di mortaio [13].

Il giorno della SS.ma Trinità del 1641 il Monti «con veste pontificale et con pomposa mostra diede il titolo della nuova casa di Santa Pelagia penitente»; un documento riportato negli *Acta Ecclesiae Mediolanensis* ci conferma che il cardinale decretò la nuova fondazione «in aedibus ubi alias existebat hospitale Sancti Ambrosii...prope Ecclesiam et Monasterium Sancti Simpliciani», precisando che Santa Pelagia dovesse accogliere le giovani «poenitentes et periclitantes, donec deliberaverint vel matrimonio copulari, vel reponi ad aliquam servitutem poenes personas Dei timoratas» [14]. Si stabilì che 50 deputati, a turni di 2 alla volta, si assumessero il carico del fitto annuo e molti cittadini abbienti chiesero allora di essere affiancati ai quattro fondatori [15]. Una memoria dell'estate di quell'an-

[13] *Della Fundatione*, ff. 25r-26v. «...Innalzavasi in questo sito negli anni passati uno Spedale intitolato di S. Simpliciano, entro il quale curavansi gli ulcerati nelle gambe, gli sciancati, difettosi, e quegli che ritrovavansi ridotti ad un'estrema vecchiaia, inutili a qual si sia operazione; venne eretto da' Principi Visconti provvigionandolo in varie Ville di due milla e settecento e più pertiche di fertile terreno, con l'affitto di ventidue case situate in questa medema Porta Comasina; ma veggendosi ne' tempi dell'Arcivescovo Cardinal Cesare Monti trasportata ogni sua faccenda allo Spedal Maggiore, per non lasciar ozioso così vasto sito, operò quel mitrato pastore d'ergervi una clausura a beneficio di quelle Femmine, che datesi a poco onesta vita sono cagione d'una continua offesa a Dio. Sotto la protezione di Santa Pelagia penitente ne stanno queste donne in buona quantità racchiuse, havendo ottenuto abito particolare monachile, e venendo governate da secolari Deputati assistenti a loro bisogni» (C. TORRE, *Il ritratto di Milano*, p. 223).

[14] *Erectio loci pii Sanctae Pelagiae*, 26 maggio 1641, in *AEM*, IV, coll. 935-937; cfr. anche AAM, *Arch. spirit.*, sez. XIII, vol. 64, f. 69.

[15] In ASM, *Arch. Trivulzio, S. Pelagia*, cart. 1, fasc. 4, vi è un foglio intitolato «Deputati di settimana e loro ufficio, 1650-1652»; risulta che i benefattori, in situazioni particolari, erano chiamati a dare un sostegno superiore alla quota stabilita. Così avviene che il 25 aprile 1650 «per il bisogno del vitto delle donne, et particolarmente per mancamento del pane» siano chiamati ad offrire «una carità fora del solito». Ai deputati spettava anche il compito di visitare le giovani monacatesi in Santa Valeria e, almeno una volta al mese, quelle assunte a servizio in case di privati, per riferire poi in capitolo della loro condizione. Il

no riferisce che vi erano ormai 20 donne, di età compresa tra i 13 e i 20 anni (eccettuata una trentenne); quattro di queste erano impiegate «per donzele» in case di privati [16].

Passati due anni la superiora, incoraggiata dal Casolo, accolse stabilmente le penitenti «che havessero maggior spirito» e vocazione di monacarsi; si decise che le giovani avrebbero indossato vesti «di panno grosso» color tanè, «con piedi scalzi, con le scandaglie, e con la cattena di ferro per cingere l'habbito in segno d'esser schiave della Santissima Vergine». Era loro compito dare il buon esempio alle altre sorelle, conducendo una vita «da vere penitenti», e dormendo sopra un saccone di paglia. Si avverava così quanto il sogno aveva preannunciato.

Per evitare i dissidi che sono soliti accadere in simili luoghi, dovuti per lo più al fatto che le monache «si fanno patrone», si decise di accoglierne solamente sette [17]. Nell'aprile del 1643 le prime quattro penitenti, dopo esser state esaminate dai confessori, furono ammesse a vestir l'abito nel corso di una solenne cerimonia. Fecero il loro ingresso in chiesa accompagnate dalle rispettive madrine: donna Maria, moglie del Gran cancelliere Antonio Briceno Ronquillo, la figlia di questa, la marchesa Maria Visconti e la contessa Maria Torelli [18]. Ricevettero poi da

fascicolo contiene anche suppliche avanzate da personaggi vari per essere ammessi tra i deputati, ed un manifesto a stampa con la divisione dei turni settimanali relativi all'anno 1645. Di qualche anno posteriori (1658) sono le *Regole de' Deputati del ven. Luogo pio di S. P.*, in AAM, sez. XII, vol. 110: qui l'arcivescovo Alfonso Litta dispone la riduzione dei deputati al numero di 12, resa possibile dalle rendite acquisite con i lasciti testamentari.

[16] ASM, *Arch. Trivulzio, S. Pelagia,* cart. 3: «Informatione fatta a' signori Deputati del ven. pio luogo per sapere le inclinazioni delle penitenti ritirate nella casa di S.P. in ordine al maritarsi o monacarsi. Et Deputati destinati alla visita di quelle che sono in casa e di quelle che si mettono a servir fuori casa».

[17] *Della Fundatione*, ff. 29r ss.

[18] Antonio Briceno Ronquillo, immediato successore di Antonio Ferrer, assunse l'incarico di Gran cancelliere nel 1635, e lo mantenne fino al 1646; F. BELLATI, *Serie de' governatori.* Giovanni Antonio Torelli, marchese di Casei, aveva sposato nel 1640 Maria Giacinta Trivulzio,

don Vella la corona di spine in capo, la corda al collo e la croce di legno in spalla, e si avviarono alla porta della clausura accompagnate da un silenzioso corteo, «come si suol fare alle cappuccine» [19].

Non mancarono, in quella giornata, fatti miracolosi. Una convertita diede in escandescenze e per bocca sua il Demonio urlava: «io abbruccio, io abbruccio; o poveretto me, non posso soffrire queste cose». La superiora gli ordinò di tacere e lui, per il momento, obbedì. Dopo la cerimonia il Demonio riprese ad urlare davanti ad una immagine della Vergine in abito carmelitano, e la conversa vomitò «un bottone grosso di tela bianca cucito con seta rossa, con insieme capelli», e poi «un ferro rivoltato come una vipera». La sera stessa replicò con altri due ferri ed un bottone: «tutte cose viste dal padre Alberto Alberti della Compagnia di Gesù di Brera», assicura l'autore del manoscritto; e aggiunge che si verificarono anche improvvise guarigioni, tra cui quella del conte Orazio Archinto e quella dell'oblato Carlo Landriani [20].

La seconda parte del manoscritto narra degli avvenimenti straordinari occorsi alle abitatrici ed ai frequentatori della casa. Spesso nel racconto fa la sua comparsa Giacomo Filippo Casolo, che riveste sempre un ruolo carismatico e risolutore, come nel caso in cui alcune penitenti gli chiesero quale mortificazione fare per il giorno della purifica-

figlia del principe Giorgio Teodoro (morto nel 1648), che a partire dal 1616 era più volte entrato a far parte dei 12 di Provvisione, oltre ad aver occupato altre importanti cariche pubbliche. Per l'identificazione dei personaggi risulta molto utile la ricerca di F. Arese, *Genealogie patrizie milanesi*, p. A. 175.

[19] *Della Fundatione*, ff. 30v-31r. In testa procedevano i deputati, poi don Vella e il confessore straordinario, padre Pozzo; quindi le giovani, tenute per mano dalle loro madrine. Facevano strada otto alabardieri, messi a disposizione da don Lorenzo, nipote del Gran cancelliere. Giunte alla porta le quattro si prostrarono «con la bocca a terra» chiedendo di essere ricevute, e la superiora le introdusse conducendole per la corda che avevano al collo.

[20] *Della Fundatione*, ff. 31v-32v.

zione della Madonna; ad una di esse, che non desiderava farsi monaca, ordinò di andare in refettorio e di dire davanti a tutte le sorelle che voleva un marito. Di nascosto diede nel frattempo ad una sua compagna un crocefisso, e quando la prima ebbe recitato la sua parte, l'altra levò il Cristo dicendo: «questo sarà il tuo sposo, se vorrai». La commedia funzionò; profondamente scossa la giovane si strinse al petto il crocefisso. Sarebbe presto entrata nel monastero di Santa Valeria, accompagnata da due nobili madrine: la moglie del conte Pirro Visconti e la contessa Caterina Archinto, figlia del conte Giulio Arese. Altre penitenti seguirono la stessa sorte: delle duecento accolte in quattro anni e mezzo, molte si maritarono, quattro rimasero monache in Santa Pelagia, sette andarono in Santa Valeria [21].

Nonostante la popolarità crescente ed il sostegno offerto da personaggi altolocati Santa Pelagia rimase luogo di devozione e di povertà: dice l'anonimo che vi si trovava solo una sedia per arredamento. Eppure il necessario per vivere non mancò mai, perché i deputati a turno facevano la spesa e pagavano le novecento lire annue del fitto. Se il cibo in qualche occasione scarseggiava, miracolosamente giungeva puntuale una offerta inaspettata. Un giorno mancò il pane, e il Casolo ordinò di non uscire a cercarne, che i prestini erano ormai chiusi; fece portare il poco rimasto davanti all'immagine della Madonna. La superiora si oppose perché non bisogna tentare Dio provocando miracoli, e allora lo stesso Giacomo Filippo uscì alla cerca. Tornò con pane in abbondanza che, per di più, continuò in seguito a moltiplicarsi, tanto che lo stesso Casolo ne conservò una parte «per devozione» [22].

Dopo un crescendo di episodi agiografici il racconto si

[21] *Della Fundatione*, ff. 33v-42v. Caterina Arese (1619-1664), figlia del conte Giulio, presidente del Senato, e di Margherita Legnani, sposò nel 1637 Carlo II Archinto, primo conte di Trainate (1610-1665), che fu vicario di Provvisone nel 1639, capitano di Giustizia nel 1647, questore togato del Magistrato straordinario nel 1651 e senatore nel 1659; F. Arese, *Genealogie patrizie milanesi*.

[22] *Della Fundatione*, ff. 43r-58v.

interrompe a questo punto, a quattro anni e mezzo dalla fondazione del pio luogo, cioè intorno al 1644-1645. Se nel manoscritto è stato possibile ritrovare le tracce di Giacomo Filippo, scomparse dal XVII secolo, la scoperta dell'inedito lascia posto alla delusione: dei famosi oratori non si fa menzione, né compaiono accenni alle pratiche poi condannate dall'Inquisizione. Un indizio importante potrebbe tuttavia celarsi tra le righe del breve concesso da Urbano VIII il 22 aprile 1644, che accorda numerose indulgenze a favore della congregazione maschile della Santissima Trinità eretta nella chiesa di Santa Pelagia. Si può congetturare che i devoti di cui si parla fossero, oltre ai deputati, anche altri assidui frequentatori del pio luogo e riconoscessero nel Casolo una guida carismatica [23].

Ai convegni di preghiera di questi confratelli si può forse far risalire la prima pratica organizzata e continua dell'orazione del silenzio; d'altra parte l'"eresiarca" è spesso ricordato, nei documenti di età posteriore, come istitutore di oratori maschili. Qualche indizio sulla devozione è offerto da un fascicolo manoscritto risalente al 1645; il rilievo dato alla pratica della "comunione speciale" può suggerire alcuni elementi prequietistici: «si fa con eccitare in sé atto d'amore verso Dio e desideri ardenti di unirsi a lui spiritualmente» attraverso una «humiliatione di intelletto e affetto». Ma d'altra parte compare frequentemente il culto della passione di Cristo (da praticarsi in quattordici parti, due per ogni giorno della settimana), e non mancano preghiere alla Madonna, all'Angelo custode, alle cinque piaghe e ai defunti [24].

[23] Il breve di Urbano VIII è riportato all'inizio del volume delle *Regole della pia casa di S.P.* date dal cardinale Monti nel 1644, in ASM, *FC*, p.a., cart. 1932. Un *Sommario* a stampa delle indulgenze è in ASM, *Arch. Trivulzio, S.P.*, cart. 1, fasc. 2. S. Latuada, *Descrizione di Milano*, V, p. 89, menziona la congregazione della SSma Trinità come insieme dei Deputati del pio luogo; ma sarebbe interessante sapere quanti altri proseliti raccoglieva, all'infuori della cerchia dei benefattori.

[24] ASM, *Arch. Trivulzio, Stella e Ochette*, cart. 115; il primo dei due libretti manoscritti riporta una preghiera in ricordo della Passione,

Testimonianze molto più numerose restano invece sulla componente femminile; le *Regole* della casa delle convertite, fatte pubblicare dal cardinale Monti nel 1644 specificano le competenze dell'istituzione, destinata ad accogliere solamente «le peccatrici...cadute in errore perdendo l'onestà». Non si prevede l'ammissione di donne di età superiore ai trent'anni «in circa», né di persone «notabilmente difettose»; si favoriranno invece le giovani rimaste senza parenti, o abbandonate da tutti. Le secolari non dovranno superare il numero di quaranta, le religiose quello di sette; queste ultime dovranno esser scelte tra le ex peccatrici divenute penitenti in Santa Pelagia; assumeranno un ruolo pratico e funzionale all'ordine interno della casa:

«quantunque questa non sia fondata per trattenervi le Penitenti tutti li giorni di sua vita, con tutto ciò richiede il buon governo che vi siino alcune Sorelle permanenti per ben governare...».

Ma la vera peculiarità di Santa Pelagia è sancita nel capitolo terzo delle *Regole*: «non si ricerchi dozzina per ricevere le penitenti» [25]. È questa la ragione prima dell'espansione dell'opera in un tessuto sociale urbano lacerato dalla miseria e dalla pestilenza; l'iniziativa dei quattro compagni trovò spazio su un terreno che le tradizionali istituzioni assistenziali non avevano mai coltivato. Che qui abbia assunto un ruolo chiave l'"illetterato" Giacomo Filippo, che qui, tra le "sorelle" e i "fratelli" del pio luogo, abbia allignato il seme dell'eresia, non può apparire casuale. Certamente, come ogni altra istituzione caritativa, Santa Pelagia non sarebbe sopravvissuta né si sarebbe affermata senza l'appoggio di personaggi influenti ed il riconoscimento dell'autorità ecclesiastica; ma la presenza

mentre il secondo reca il titolo: *Cinque cose principali da farsi la mattina.* Interessante pure il tono dell'invocazione: «Signore, ricevete ogni mia libertà, la memoria, intelletto e volontà. Tutto ciò che io ho e possiedo voi me l'havete donato; questo tutto ve lo restituisco, e totalmente consegno alla vostra volontà da governare; solamente datemi il vostro amore e la vostra gratia e son ricco a bastanza, né altro di più io vi dimando».

[25] *Regole della pia casa* (v. qui sopra, nota 23), *passim.*

del Casolo sta a testimoniare che la componente carismatica e "popolare" mantenne per molti anni notevole vitalità e iniziativa. Dopo la sua morte, come vedremo in seguito, nulla più distinguerà Santa Pelagia dalle altre simili istituzioni assistenziali della Controriforma.

Dalle carte degli archivi milanesi, che scandiscono i decenni successivi con il ritmo dei legati, degli acquisti e delle monacazioni, nulla trapela del destino del movimento pelagino milanese. Tuttavia il quadro che consentono di ricostruire offre particolari interessanti circa l'incremento di Santa Pelagia nel contesto della società cittadina. Il breve di Urbano VIII è una conferma della fama crescente della casa. Madrine illustri, come abbiamo visto, accompagnavano le convertite intenzionate a prendere i voti: la moglie del Gran cancelliere, le marchese Torelli e Visconti, le contesse Arconati, Archinto e Arcimboldi.

Il verbale di una seduta convocata dai deputati nel dicembre 1652 indica come "protettori" don Giovanni Vasquez Coronado, il conte Ferrante Cavenago e il marchese Ermes Visconti, uno dei sessanta decurioni [26]. Un analogo documento, di due anni posteriore, riferisce della presenza del questore Carlo Sirtori, in qualità di regio assistente; si tratta del personaggio inviato presso la corte di Spagna, tra il 1635 e il 1650, a difendere gli interessi della città, al quale vennero conferiti da Filippo IV il titolo di cavaliere di san Jago e l'ufficio di segretario della Cancelleria segreta di Milano [27].

[26] *Libro dove se scrive le donne*. Per quanto riguarda la tradizione delle madrine si può ricordare che nel 1608 «per opera d'alcune gentildonne principali» si erano convertite 26 meretrici, 8 delle quali si maritarono, le altre finirono in casa di «persone honorate» o in ricoveri di penitenti; AAM, sez. XIV, vol. 162 (*Studi di Giovan Battista Corno*), f. 132v. Ermes Visconti (1629-1717), marchese di S. Vito, entrò a far parte dei 60 decurioni nel 1651; tre anni dopo divenne uno dei 12 di Provvisione. Avrebbe poi ricoperto l'ufficio di giudice delle strade (1661), conservatore del patrimonio (1663), membro del Consiglio segreto (1667); Arese, *Genealogie patrizie milanesi*, p. A-18.

[27] Carlo Sirtori era impiegato presso il Banco S. Ambrogio quando si recò «per i suoi domestici affari» a Madrid per la prima volta. Iniziò a ricevere pubblici incarichi benché vi fosse ancora l'incaricato ufficiale,

Un simile sostegno permise al ricovero di assumere anche le funzioni di quella che oggi chiameremmo una efficiente agenzia matrimoniale e di collocamento. Una ragazza olandese, convertitasi al cattolicesimo e ospitata nel ricovero, si maritò con un capitano milanese di stanza in Fiandra; un'altra giovane, dopo un breve soggiorno, divenne moglie del cancelliere del senatore Matteo Biumi; Marta Comacina e Vittoria Porra furono assunte «per donzele», rispettivamente, dalle contesse Arconati e Serbelloni [28].

Anche l'acquisizione della sede definitiva di S. Simpliciano attesta la popolarità e l'importanza assunte dal pio luogo. Sin dal dicembre 1643 una seduta del Consiglio generale della città convocata dal vicario di Provvisione aveva dibattuto sui modi più opportuni per portare aiuto a Santa Pelagia. La sua «utilità et necessità» – si disse – cresceva di giorno in giorno, «sendo passato tant'oltre il vitio dell'impudicitia che le madri mandano anche le figlie». Si decise di sollecitare l'Ospedale maggiore, fortemente indebitato verso la città e impossibilitato a sanare il suo debito «per le notorie sue strettezze», affinché cedesse ai deputati la proprietà di San Simpliciano. Il cardinale

Giovan Paolo Mazza; venne quindi confermato agente civico con decreto del 18 maggio 1639. Con un diploma del 1649 Filippo IV gli riservò il primo posto di questore di toga e di spada che si fosse reso vacante a Milano. In quell'anno lasciò la corte spagnola e dal 1650 occupò insieme al cav. Agostino Caimi e al conte Francesco Casati, la carica di questore del Magistrato straordinario; cfr. A. Salomoni, *Memorie storico-diplomatiche degli Ambasciatori*, pp. 130 - 132. La corrispondenza del Sirtori da Madrid, conservata nell'ASC, *Dicasteri, Ambasciatori, Agenti*, 149, è ampiamente presa in esame da F. Catalano, *La fine del dominio spagnolo*, pp. 31 ss.

[28] *Libro dove se scrive le donne, passim.* Nel manoscritto sono riportati i nomi di 129 donne, con la data di ingresso nel pio luogo e la rispettiva condizione nel momento in cui vennero accolte; cfr. M. Valori, *Donne: protagoniste o comparse*, pp. 152 - 153.

Il senatore Biumi di cui si parla nel manoscritto è il Matteo Biumi che nel 1647 acquistò il feudo di Binasco dal Marchese Filiberto d'Este; cfr. F. Catalano, *La fine del dominio spagnolo*, p. 117, nota 2.

Monti, da parte sua, si impegnò a contribuire all'iniziativa attingendo dalla mensa arcivescovile. Nell'agosto del 1649 i "fratelli" di Santa Pelagia poterono acquistare, per 26.000 lire, l'edificio di Porta Comasina, per il cui fitto avevano sino ad allora sborsato 900 lire annue. Il Consiglio dell'Ospedale maggiore approvò la vendita «per urgentissimo bisogno di sovvenire alla necessità de'poveri», ed ebbe intanto un acconto di 10.000 lire dalle mani del tesoriere Pietro Calusco [29].

Sostanziosi legati negli anni successivi vennero a consolidare la pia istituzione; quello del dottor Giovan Battista Sacchetti, predisposto nel 1656, è ricordato come il più cospicuo nella storia del ricovero ed è per noi particolarmente interessante per il ruolo di cui riveste il Casolo:

«Ho instituito...mio erede universale...il Luogo Pio, o sia Collegio di Santa Pelagia...con carico di consumar li frutti et proventi della mia heredità et beni in quelle opere più pie, con le quali più vivamente si possa impedire l'offesa di Sua Divina Maestà all'arbitrio sempre del Fratello Giacomo Filippo il quale di presente assiste a detto Luogo Pio, et in sinché camperà, et anche in quei usi che detto Fratello vivendo ordinerà si convertino dopo sua morte...» [30].

[29] L'Ospedale Maggiore, in quanto erede di Gerolamo Crivelli, era debitore verso la città di Milano di 27.894 lire. Il Consiglio dei decurioni dispose che venissero pagate a Santa Pelagia, e così vennero consegnate il 6 luglio 1649 nelle mani di Bartolomeo Parpalione, delegato dal protettore del pio luogo, don Giovanni Vasquez Coronado. L'atto di vendita, rogato dal notaio G. Cesare Visconti è in ASM, *Arch. Trivulzio, S. Pelagia*, cart. 2; cfr. anche ASM, *FC*, p.a., cart. 1932.

Sulla grave situazione finanziaria dell'Ospedale maggiore dopo la peste del 1630 cfr. P. PECCHIAI, *L'Ospedale maggiore*, pp. 332 ss.

[30] La clausola citata è riportata anche nelle *Regole de' Deputati* (v. sopra alla nota 15) p. 12. Una *Nota di diversi istromenti de contratti fatti dal capitolo del p.l. di S.P.* (1650 - 1690), è nelle «Memorie storiche», f. 8. Numerosi sono i legati in ASM, *FC*, p.a., cart. 1932: *Nota delli contratti e distratti fatti dalli Deputati del ven. capitolo della pia casa di S.P.* (fino all'anno 1688). In ASM, *Arch Trivulzio, S. Pelagia*, cart 1, fasc. 3 si conservano le ordinazioni del capitolo circa l'accettazione dei vari legati. Altra documentazione è in ASM, *Arch. Trivulzio, Stella e Ochette*, cart. diverse.

Fig. 2. Emblema della casa di Santa Pelagia. ASM, *Archivio Trivulzio*, Orfanotrofi femminili, S. Pelagia, cart. 1, fasc. 2.

La fama di Santa Pelagia – e del suo assistente – nei primi anni cinquanta aveva ormai valicato i confini dello Stato: nel luglio del 1654 il monastero delle convertite di Santa Maria Maddalena di Bergamo chiese due monache della casa milanese per impiegarle nella riforma interna e nella fondazione di analoghe istituzioni. Giacomo Filippo e due nobili madrine, la contessa Lucia Arcimboldi e la moglie del senatore Luigi Belcredi, le accompagnarono fino a Concesa, per affidarle qui a tre sacerdoti e due nobildonne bergamasche, alla presenza di un notaio e del vicario foraneo di Trezzo [31]. A quel tempo il Casolo si era già recato più volte a Venezia e a Brescia, e aveva ormai fondato, in Valcamonica, la "setta" che avrebbe presto coinvolti nella sua disgrazia anche i Pelagini milanesi.

[31] Il senatore qui nominato è probabilmente il Luigi Belcredi, della antica casata originaria di Pavia, che nel 1658 riacquistò il feudo di Montalto nell'Oltrepò pavese, conferito nel 1470 dal duca Galeazzo Maria Sforza e passato poi ai Taverna.

In AAM, sez. XII, vol. 111, cart. 4, vi è una carta manoscritta, datata 3 luglio 1654, con gli ordini dell'arcivescovo, trasmessi da mons. Antonio Rusca, vicario delle monache. L'accordo prevedeva il ritorno delle monache dopo due anni di impiego nella diocesi bergamasca, a meno che non vi fosse necessità della loro presenza a Milano («se lo stimarà il chierico Casolo»). Una convocazione del capitolo dei deputati per discutere le richieste del monastero bergamasco è in ASM, *Arch. Trivulzio, S. Pelagia*, cart. 1, fasc. 3: il capitolo si rimette «in tutto e per tutto a quanto in ciò farà et concederà il sudetto rev. Giacomo Filippo Casola».

Capitolo quarto

Il gesuita Alberti e i limiti dell'esperienza mistica

Prima di seguire Giacomo Filippo in quei viaggi nel dominio veneto che avrebbero dato vita all'avventura dei Pelagini di Valcamonica, restano da chiarire molti punti oscuri circa l'origine e l'attività dell'oratorio milanese. Ma l'indagine deve procedere per altre vie, lontano da Milano, alla ricerca degli scritti che celebravano la casa di Santa Pelagia, dispersi poi al tempo della repressione.

Tra i manoscritti del fondo gesuitico della Biblioteca nazionale di Roma si conserva un'opera del padre Alberto Alberti: il *Racconto delle virtuose azioni di Donna Margherita Vasquez Coronado* [1]. Margherita, nata nel 1612, era la decima tra i 18 figli di don Carlo Colonna (in realtà Carlos Coloma y Jusarte de Melo) maestro generale di campo in Fiandra, che avrebbe in seguito ricoperto in Lombardia le cariche di castellano di Milano e di maestro di campo, prima di essere richiamato a Madrid per far parte del Consiglio di Stato. La giovane durante il soggiorno in Fiandra venne accolta nel seguito dell'Infanta Isabella, e sposò don Giovanni Vasquez Coronado, cavaliere dell'ordine di Calatrava, già governatore di Cremona e di Vercelli, destinato ad occupare, a sua volta, la carica di mae-

[1] A. ALBERTI, *Racconto delle virtuose azioni.* Vi si trovano allegate alcune carte sparse: un ritratto di Margherita; un disegno che ne ritrae la salma; l'orazione funebre tenuta in suo onore da Giovan Battista Visconti S.I.; l'approvazione dell'opera da parte di Fabrizio Banfi, assistente d'Italia e preposito della provincia milanese (5 febbraio 1650); una lettera di Margherita al proprio padre.

stro di campo generale dello Stato di Milano e quindi quella di castellano della città [2].

Di costituzione debole e sovente malata, Margherita si sottopose sempre a severi esercizi di preghiera e a penitenze che ne minarono ancor più la salute, tanto che morì a soli 35 anni. L'Alberti riferisce alcuni particolari interessanti circa queste devozioni; fin dal tempo del soggiorno spagnolo ella usava ritirarsi tutte le sere nel suo oratorio domestico per rimanervi due ore a luci spente: se ne stava in raccoglimento «all'oscuro, col suo Dio ch'è tutto luce». Continuò questa pratica anche a Milano, portandola sino alla durata di quattro ore. Inoltre trascorreva molto tempo in chiesa, ascoltando più messe al giorno, ma «senza libro né grani in mano», e spiegava che, per far orazione, «poco leggeva, ma contemplava assai» [3]. Margherita avrebbe dunque acquisito l'abitudine all'orazione del silenzio in Spagna, dove la grande tradizione del cristianesimo interiorizzato aveva prodotto teorie di contemplazione

[2] *Ibidem*, f. 34r. Torneremo più avanti sulla figura di Juan Vasquez Coronado. Carlos Coloma y Jusarte de Melo, marchese di Espinar (1567-1637), prestò servizio nei Paesi Bassi spagnoli e pubblicò *De las Guerras de los Estandos Baxos desde el año de M.D.LXXXVIII hasta el de M.D.XCIX*, Anversa 1625; in seguito alla invasione francese in Valtellina (1625) fu inviato a Milano da Filippo IV come generale di cavalleria. Da qui spedì a Madrid un interessante rapporto (*Discurso en que se representa quanto conviene a la Monarchia Española la conservación del Estado de Milan*, pubblicato da O. TURNER, *Il rapporto di don Carlos Coloma*, pp. 581 - 595); seguì il conte di Gondomar alla corte di Giacomo I come ambasciatore spagnolo; entrò poi nel Consiglio di guerra e per gli Affari di Stato di Bruxelles durante la vedovanza dell'arciduchessa Isabella. Nel 1634 fu ancora destinato in Italia dove vinse, all'età di 69 anni, la battaglia di Valenza Po' contro le truppe del duca di Parma; ma già nell'anno seguente l'Olivares dovette riconoscere che il vecchio comandante era ormai inutilizzabile. Cfr. O. TURNER, *Il rapporto di don Carlos Coloma*, pp. 581 - 582; E.M. WILSON - O. TURNER, *The Spanish Protest*, pp. 476 - 482; J. ELLIOT, *The Count - Duke of Olivares*, p. 505.

[3] A. ALBERTI, *Racconto delle virtuose azioni*, ff. 36r e v, 39v. Per le vicende che seguono si tengano presenti le pagine di R. DE MAIO, *Donna e Rinascimento*, pp. 227-232 e 271-275 dedicate al ruolo dei confessori e all'intervento dell'Inquisizione nei confronti delle mistiche.

puramente spirituale, che in Francesco de Osuna ebbero il più alto esponente e negli "illuminati" gli sviluppi estremi contro il formalismo delle devozioni e la stessa evocazione dell'umanità di Cristo. A Milano la donna continuò gli esercizi di raccoglimento e di contemplazione sotto la guida del suo dotto confessore, un gesuita "eclettico" per il quale l'ascetismo e l'orazione metodica non costituivano una legge assoluta.

Non era certo un fatto nuovo l'instaurarsi di un rapporto particolarmente intenso tra un padre della Compagnia di Gesù ed una penitente ritenuta depositaria di grazie divine eccezionali. Senza risalire al noto caso di Achille Gagliardi e di Isabella Berinzaga, in anni più recenti, intorno al terzo decennio del secolo, un legame di questo tipo era stato coltivato da Gregorio Ferrari con una tale Elena Caprina. Come il Gagliardi e l'Alberti, anche il padre Gregorio si dedicò con fervore alla stesura di una biografia della sua penitente, lasciandoci un manoscritto di circa 400 fitte pagine, che merita almeno un breve cenno [4]. Nata a Milano da umile famiglia nel 1595, Elena viveva prestando servizio in casa di una vedova, ma il suo maggior desiderio era quello di farsi monaca. In tempo di peste si distinse per la sua carità; conobbe in questo periodo il padre Ferrari di S. Fedele, ed «imbevette lo spirito delli suoi libri». Secondo il gesuita la donna si applicava allora nella preghiera vocale, «non essendo ancora ben instruita nella mentale». Furono gli intensi colloqui con il confessore ad avviarla sulla strada del perfezionamento interiore; il Ferrari non mancava di una notevole esperienza in materia e già aveva pronto un *Libro delli santi et amorosi affetti*, alla cui stampa erano state però frapposte difficol-

[4] [G. FERRARI], *Racconto di alcune cose di edificatione*. Gregorio Ferrari, nato a Porto Maurizio nel 1579, insegnò filosofia e sacra scrittura a Milano; fu poi rettore ad Arona e Alessandria, e morì nel 1659. Oltre a diverse opere spirituali e di devozione lasciò un trattato, *Physica sive de corpore*, Milano 1631, dedicato a Federico Borromeo, un commentario dell'Apocalisse (1655), ed uno del Cantico dei cantici (1657); cfr. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, III, coll. 668-670; XII, col. 1061.

tà da parte dei superiori [5]. Forse proprio per superare questi impedimenti il gesuita insistette nell'esaltazione delle visioni della Caprina, sforzandosi di convincere che in quella forma si manifestava il volere di Dio. O forse fu proprio l'ingenuità del contenuto ad ostacolare la stampa del libro: narra il Ferrari che in una notte del 1636 parve alla donna di passare in rassegna tutti i recessi infernali sotto la guida di san Michele arcangelo. Qui, come negli altri regni ultraterreni fece la sua comparsa lo stesso Ferrari, sempre intento nella stesura di scritture cui l'angelo aggiungeva di suo pugno! Nel corso di successive estasi Elena vide non solo le schiere dei martiri e dei confessori, ma anche (naturalmente) molti campioni della Compagnia di Gesù, tra i quali il Bellarmino, il Saverio e Francesco Borgia. Grazie ad una delle ultime visioni, nel 1639, la donna potè annunciare al suo confessore che presto il suo libro avrebbe ricevuto il nulla osta per la stampa [6].

Episodi del genere possono aiutarci a capire la fermezza dimostrata dall'Alberti nel sostenere la veridicità dell'esperienza di Margherita, e nello stesso tempo ci lasciano intravedere i motivi della ragionevolezza che contraddistingue il suo racconto. Il quinto capitolo del manoscritto è dedicato alla casa di Santa Pelagia, di cui Margherita divenne assidua frequentatrice, manifestando presto le sue straordinarie virtù. L'autore riassume le vicende della fondazione del pio luogo ma, rispetto alla cronaca anonima che abbiamo già preso in esame, pone in assoluto rilievo l'iniziativa e l'energia del Casolo,

«un povero idiotto, d'ogni fornimento di lettere sprovveduto affatto, non sappiendo pur leggere, ma di singular zelo d'aiutar le anime, e particolarmente di convertir le meretrici e le concubine dalla Divina Maestà dotato, e della necessaria innocenza e

[5] [G. Ferrari], *Racconto di alcune cose di edificatione*, ff. 1-17. Il libro venne pubblicato nel 1636 con il titolo *Santi ed amorevoli affetti dello Sposo celeste e della Sposa*; ebbe poi una traduzione in latino ed una seconda edizione italiana, in Milano, 1641.

[6] [G. Ferrari], *Racconto di alcune cose di edificatione*, ff. 26-31; 35; 48; 52 e successive pagine non numerate.

virtù per maneggiar negozi tanto sdruccioli e malagevoli guernito»[7].

Anche qui, con maggior equilibrio rispetto al Ferrari, si insiste su un modo agiografico, quello del superamento miracoloso delle difficoltà pratiche: la volontà del Signore si manifesta questa volta nell'operato della "visionaria" e del «buon idiotto», permettendo loro di vincere ogni prova.

Al tempo dei gravi contrasti esplosi nella casa della contrada del Lauro i suoi compagni, sfiduciati, erano stati sul punto di abbandonare l'impresa, ma il Casolo tenne duro finché l'intervento del cardinale Monti, sollecitato dall'Alberti, permise di superare definitivamente il momento di crisi. Fu allora il gesuita ad insistere perché "l'idiota" impegnasse tutte le sue energie per il pio luogo, e da quel momento iniziarono le fortune di Santa Pelagia, grazie anche all'aiuto offerto dalle 40 persone facoltose chiamate dal cardinale a sostenere l'iniziativa dei fondatori e all'impiego di nuovi "cercatori".

Non mancavano a Milano simili benemerite istituzioni, ma vi erano pure fondati motivi per intraprendere la nuova fondazione,

> «perciocché ne gli altri a niuna peccatrice, per compunta ch'ella si sia, si dà ricetto, s'ella non paga la dozzina; ed ecco il primo sconcio, perché diverse di queste infelici, le quali mentre servono al Diavolo in delicie e lusso son mantenute, tosto che la vita scandalosa abbandonano, da ogni amante abbandonate, non avendo per povertà con che spesarsi, indi necessariamente escluse rimangono, e così nell'offese di Dio perseverano. Overo se lor non manca chi per esse il denaro della dozzina sborsi, questi d'ordinario è il dando che prima le ha avute a suo piacere»[8].

Margherita portò nella vita di Santa Pelagia la sua partecipazione entusiasta: di persona si recava a liberare le "ma-

[7] A. ALBERTI, *Racconto delle virtuose azioni*, ff. 41v ss.

[8] ALBERTI, *Racconto delle virtuose azioni*, f. 44v.

le donne" per poi condurle al pio luogo, che, in qualità di "protettrice" ella poteva frequentare liberamente anche all'interno della clausura. Portò anche un notevole sostegno economico: quando, ad esempio, suo padre ebbe da Filippo IV una pensione di duemila scudi annui, lei ottenne di poterla destinare alle opere di carità, e nel carnevale del 1648 donò al rifugio delle convertite la somma di 20 ducatoni, che avrebbe reso possibile l'edificazione di nuove celle [9].

Il suo legame con Giacomo Filippo era giunto ad uno stupefacente grado di intensità. Dice l'Alberti che per chiamarlo, quando ignorava dove fosse, Margherita mandava il suo angelo custode – cui era particolarmente devota – a cercarlo. E il Casolo allora "sentiva" irresistibile il bisogno di raggiungerla. Egli le insegnò che valgono più l'umiltà e la carità che le mortificazioni e seppe anche arginare con fermezza certi suoi slanci incontrollati. Allorché Margherita insistette per introdurre in Santa Pelagia una convertita nonostante il suo parere contrario, Giacomo Filippo la apostrofò con durezza:

«con parole molto aspre e piccanti solennemente mortificolla avvisandola con voce alterata e con volto acceso, liberamente, che s'ella si pretendea di venir a Santa Pelagia per suo diporto con disturbar l'orazione e l'osservanza, se ne restasse di fuori, perché tal casa non avea di simiglianti visite bisogno, nè delle sue limosine si curava» [10].

Anche l'Alberti cercò di indurla a mitigare certi entusiasmi esagerati, e soprattutto i suoi eccessi penitenziali. La donna pretendeva talvolta che le monache la colpissero a turno con la disciplina, e percorreva poi il refettorio davanti a loro, mostrando un teschio e trascinando una pesante croce.

Ma d'altra parte il suo confessore si rendeva conto, con accortezza tutta "gesuitica", che la posizione sociale di

[9] ALBERTI, *Racconto delle virtuose azioni*, f. 51r.

[10] ALBERTI, *Racconto delle virtuose azioni*, ff. 40v; 61r e v; 93v.

Margherita permetteva di amplificare la portata del messaggio di cui si era fatta promotrice. «Per dar maggior credito alla virtù, ed agevolarla a' deboli» la spinse dunque a mantenere i segni di distinzione che al suo rango competevano:

«voglio mostrar a qualunque Signora una strada facile, piana, diritta, corta e sicura d'andar in Paradiso, anche in carrozza. Ecco, Donna Margherita usò la carrozza, il corteggio, gli ornamenti da sua pari...S'incamminino adunque le Dame per la via della medesima virtù» [11].

Doveva quindi la castellana vivere nel mondo, maritata e gran signora, doveva far uso della carrozza, accettare le visite giornaliere della contessa d'Haro, nuora del governatore, e la frequentazione della governatrice. Ma appunto perché questo avvenisse conveniva ricondurla ad atteggiamenti più pacati, a forme di pietà più regolate e facilmente imitabili. Alle sue richieste di mortificazioni, così insaziabili da trasformare l'autoumiliazione in protagonismo, il padre Alberti sapeva rispondere in modo tagliente, con una attenzione all'effetto teatrale anch'essa tipica della sensibilità gesuitica. Le comandò una volta di sedersi, ed ordinò alle penitenti di Santa Pelagia di chinarsi e baciarle i piedi portando le loro corone a contatto con le sue vesti quasi fosse una santa e chiamando tutti i presenti all'adorazione della «beata Margherita» [12].

La castellana viveva il suo tempo mortale in una sfera di valori e di segni superiore; il Casolo e l'Alberti erano i suoi confidenti e le sue guide insostituibili, le meretrici da "liberare" e le "sorelle" della pia casa le erano più familiari e più necessarie delle gran dame e della servitù che la circondava al castello. In questa prospettiva di dedizione perpetua e totale anche gli obblighi del matrimonio erano ridimensionati. Margherita aveva giurato che, se destinata a sopravvivere al consorte, si sarebbe ritirata defi-

[11] ALBERTI, *Racconto delle virtuose azioni*, ff. 28v; 65v; 69r.

[12] ALBERTI, *Racconto delle virtuose azioni*, f. 58r.

nitivamente in Santa Pelagia. La scelta di vita ormai irrevocabile trovava conforto nelle parole del confessore: la vera carità – le confermava il gesuita – è nel sapersi staccare dal mondo, e quindi anche «dal soverchio e disordinato amore verso il marito» [13]. L'Alberti stesso nel manoscritto sottolinea questo punto, ben sapendo che il consolidamento dei limiti di fatto imposti all'autorità del consorte avevano nella crescita della sua influenza di maestro spirituale un corrispettivo direttamente proporzionale. Attraverso la sua autorevole penitente egli poteva far sentire la sua voce in alto loco, correggendo e censurando gli atteggiamenti dell'élite cittadina.

In verità il gesuita mostrava una particolare propensione a salire il pulpito di castigatore dei costumi: da tempo conduceva un'aspra guerra contro le donne che dal demonio si lasciavano indurre ad andare a seno scoperto e contro «la nuova e maledetta foggia del guardinfante», e non risparmiava fiere invettive contro le commedie profane e contro la moda intollerabile di raffigurare i santi in atteggiamento lascivo. Nemico di tutti i «fioretti di retorica» e di tutte le «bizzarrie d'ingegno» che si elargivano dai pergami, riteneva che contro la decadenza dei costumi fosse più che mai necessaria l'opera di predicatori «apostolici» di cui purtroppo vi era «carestia» in quei tempi:

«predicatori ferventissimi, i quali lampeggino, tuonino, fulminino con apostolica libertà le iniquità, riprendano con affilato rasoio di schietta verità l'incancherite coscienze, salassino, taglino e ritaglino» [14].

[13] Alberti, *Racconto delle virtuose azioni*, f. 88r.

[14] Alberti, *Racconto delle virtuose azioni*, 27r; 30v-31r; 49v. L'Alberti aveva ultimato nel 1639 il trattato latino *In eloquentiae quum profanae, tum sacrae corruptores actio*, Mediolani 1651. Presso la BNB esiste il ms *Paradoxa moralia de ornatu mulierum* (AD 14 44), da cui il gesuita trasse poi, con alcune modifiche, delle *Riflessioni* sull'argomento stampate a Roma nel 1648.

In ARSI, *Fondo gesuitico*, 662, rimangono tre censure del 1639 relative al suo libro *Dello specchio de' balli, maschere e carnevale*. Nella BNR, *FG*, 148, vi sono i *Discorsi intorno ai balli, maschere e carnevale* (ms

La penitente divenne per il gesuita una potente alleata. Allorché questi le consigliò di non concedere il salone del castello per il ballo dell'ultimo giorno di carnevale ella obbedì ponendo un irremovibile veto, e in più occasioni rimproverò personaggi del suo ambiente per il comportamento che tenevano. Ma l'Alberti si rendeva anche conto che l'affrancamento dalla soggezione e dagli obblighi donneschi era una conquista di effettivi spazi di libertà:

«se ben maritata ella era, nè dalle briglie del matrimonio era disciolta, con tutto ciò dall'amor del consorte o della casa dominar e tiranneggiar non si lasciava come fan molte; ma mettendolo a freno, vassallo dell'amor divino e del zelo della sua anima il rendette» [15].

Il marito in effetti accettò – non sappiamo quanto di buon grado – questa situazione; si trovò ad essere anch'egli "protettore" della casa delle convertite, ed ottemperò a questo impegno con la munificenza che la sua posizione esigeva. D'altra parte le opere di carità davano lustro al suo nome, e ogni personaggio influente usava sostenere pubblicamente una pia istituzione cittadina. In questo modo sarebbe forse parso a tutti che Dio voleva lui nel ruolo di castellano non meno di quanto volesse Margherita al suo fianco, tra le prime dame della città. E un disegno divino in verità si poteva intravedere, se è vero che, gravemente ammalatosi, don Giovanni Vasquez Coronado aveva dovuto rinunciare alla carica di maestro da campo generale, e dopo «disgusti e fastidi amarissimi», dopo «dilazioni, sospensioni, giri, e repliche» da Madrid gli era giunta, come una grazia celeste, la nomina a castellano [16].

1474), il *De ornatu mulierum* (16), ed altri scritti intorno all'«uso delle donne milanesi di troppo denudarsi il petto».

[15] A. Alberti, *Racconto delle virtuose azioni*, ff. 55r-56r; 89v.

[16] A. Alberti, *Racconto delle virtuose azioni*, ff. 91v-92v. Si può ricostruire la carriera del Vasquez Coronado attraverso i documenti dell'AGS, *Estado, Milan y Saboya*, legajos 3346 ss. Per la controversa nomina a castellano di Milano, *ibidem*, legajo 3363 (anno 1647), carte 126-145. Restano numerose sue proteste presso la corte di Madrid per la difficile situazione del castello: mancanza di viveri e di munizioni, diffuso scontento tra i soldati. Nei primi mesi del 1650 si toccarono

«Meravigliosamente visitato» da «lumi interni» Giacomo Filippo avvertì per primo l'imminente morte di Margherita, che avrebbe gettato nella costernazione molti milanesi, e non solo tra gli abituali frequentatori del ricovero delle convertite. Il 16 marzo 1648 la salma venne portata con una carrozza dal castello alla chiesa di Santa Pelagia, dove attendevano in moltissimi, tra religiosi e laici, e «particolarmente le principali dame». Quattro foglietti manoscritti, con la data del 23 marzo, concordano con i particolari della cerimonia riportati dall'Alberti. Una cassa, aperta nella parte superiore, permetteva a tutti di vedere la donna: dopo sei giorni era ancora bellissima, più di quanto lo fosse stata in vita. Tenne l'orazione funebre il padre Giovan Battista Visconti, del collegio di Brera, mentre a tutte le porte gli alabardieri avevano un gran da fare per arginare la folla. Riposto in una cappelletta dell'Ospedale per il tempo necessario alla costruzione del sepolcro, il corpo venne trasportato a destinazione il 6 settembre. Ognuno dei presenti, laici ed ecclesiastici, potè riconoscere ancora le fattezze intatte della donna, «tutta intera» come se fosse morta da pochi minuti:

«et tutti quelli che erano presenti – riferisce l'anonimo – ànno fato tocare le corone per divotione, et anco delle altre cose che havevano dietro, et ancora delli fazoletti» [17].

Il 19 marzo la folla dei devoti sfondò una porta della chiesa per poter vedere il corpo. Il cardinal Monti dovette intervenire ordinando che fosse riposto nel coro, e con-

punte di particolare gravità, e il Vasquez riferì di minacce indirizzate a lui e ai suoi ufficiali; *ibidem*, 3367, f. 70 (lettera da Milano, 9 marzo 1650). Due anni dopo, il 28 luglio 1652, lamentando la mancanza di personale spagnolo al suo servizio, chiese di poter assumere 4 gentiluomini e 15 *criados*, cosa in genere vietata dal governo di Madrid.

[17] A. Alberti, *Racconto delle virtuose azioni*, ff. 136 ss.; ASM, *Arch. Trivulzio, S. Pelagia*, cart. 1, fasc. 2: «Sucinto raguaglio e memoria della divotione dell'Illustrissima Signora Donna Margherita Vasquez Coronado»

Fig. 3. Margherita Coloma moglie del castellano di Milano Juan Vasquez Coronado. Milano, Civica Raccolta delle stampe A. Bertarelli.

vocò quattro illustri medici per esaminarlo. Costoro sentenziarono però che di miracolo non si poteva parlare, e l'Alberti, riferendo tale responso, protesta che prodigi ne avvennero, forse non direttamente provocati da lei – aggiunge con cautela – ma certo verificatisi per sua intercessione. La profonda conoscenza delle sottigliezze recenti della trattatistica apologetica gli viene in aiuto: anche attraverso la mediazione delle anime purganti, si sa, accadono molti fatti miracolosi, benché non si possano definire "sante". Ma chiarisce subito che non intende addurre altri fatti sorprendenti come prove per una canonizzazione [18].

Sin dall'apertura della sua opera il gesuita aveva dichiarato di voler rispettare il decreto emanato da Urbano VIII il 13 luglio 1625 all'interno della Congregazione dell'Indice, che vietava di stampare senza approvazione libri riguardanti persone morte in fama di santità. Le virtù di Margherita non avevano ancora ricevuto l'approvazione della S. Sede, quindi il racconto andava inteso come di autorità puramente umana, non divina in quanto sancita dalla Chiesa cattolica romana. Ma questo chiarimento preliminare, indispensabile per ottenere l'approvazione alla stampa, per l'Alberti non risolveva il vero problema. Così la scrittura del gesuita assume più avanti i toni del trattato dottrinale, si fa ricca di citazioni, e sfocia in una "solenne protesta" con il capitolo XI, intitolato «Avvertimenti intorno alle visioni», tutto dedicato alla questione delle rivelazioni e dei doni soprannaturali manifestati da persone che la Chiesa non ha ancora dichiarato sante, né beate [19]. Il primo punto da considerare, secondo l'Alberti, è che Dio non ha mai cessato di elargire doni straordinari ai suoi prescelti; e l'autore sostiene questa convinzione

[18] A. ALBERTI, *Racconto delle virtuose azioni*, ff. 139v ss. La posizione espressa dal gesuita circa la facoltà delle anime purganti di soccorrere i viventi si riferisce chiaramente alla puntualizzazione fatta dal BELLARMINO nelle sue *Disputationes*; cfr. G. SIGNOROTTO, *Un eccesso di devozione*, pp. 309-313.

[19] A. ALBERTI, *Racconto delle vituose azioni*, ff. 76r ss.

con citazioni del p. Francesco Ribera, biografo di Teresa, e di Giovanni d'Ávila: insomma rifacendosi a quella corrente della trattatistica spagnola sul misticismo che maggiormente aveva contribuito alla divulgazione della pratica contemplativa. Se il Concilio di Trento ha condannato i "falsi profeti", vuol dire che quelli "veri" esistono ancora;

«perlocché quei dotti e savi del mondo, che qualunque rivelazione se dalla Chiesa cattolica non è dichiarata per legittima, tanto baldanzosamente scherniscono, abbisognano non poco di esaminar la propria coscienza, che per non isperimentar essi in se medesimi tali favori divini forse non voglion'anche credere che ad altri sien fatti» [20].

Certo, che la Chiesa vigili attentamente sui miracoli e sulle rivelazioni è una necessità, ma non bisogna intenderla in modo troppo restrittivo. Anche le mortificazioni e le rivelazioni non consacrate dall'autorità ecclesiastica recano gloria al Signore: è forse conveniente occultare tanti sacrifici e tanti doni straordinari quando da ogni parte si celebrano solamente le imprese profane? Quei racconti vanno resi pubblici, non proibiti [21].

Il rammarico dell'Alberti non mancava di motivazioni. In effetti il lungo pontificato di Urbano VIII modificò sensibilmente l'atteggiamento della S. Sede verso la pietà dei fedeli. Nel secolo precedente, di fronte alla negazione del culto dei santi e alle accuse di idolatria mosse dai riformati, la Chiesa romana aveva reagito mettendo in campo apologeti, eruditi, esploratori di catacombe e persino raccoglitori di ossa dei martiri. I santuari affollati e la fede del popolo nei segni visibili della santità costituivano la miglior risposta agli attacchi dei protestanti.

In verità la gerarchia ecclesiastica si era sempre resa conto che conveniva tenere a freno la produzione "dal basso" di santità, regolando la geografia sacra con una distribuzione ben controllata dei beni spirituali, ma toccò per primo a

[20] A. Alberti, *Racconto delle virtuose azioni*, f. 79r.

[21] A. Alberti, *Racconto delle virtuose azioni*, f. 84r.

papa Barberini, in un contesto di rafforzamento della centralità pontificia, ridimensionare gli eccessi generati nel clima dello scontro confessionale da una ricerca di consensi sempre più vasti e dalla domanda di santità sempre viva tra le masse cattoliche [22]. Con ripetuti interventi Urbano VIII intervenne ad arginare la dispersione (e la proliferazione) delle reliquie, che dal sottosuolo romano raggiungevano le chiese di tutto il mondo cattolico [23]. La costituzione *Universa*, del 13 settembre 1642, attivò un controllo più rigido ed accentrato sulle feste religiose, togliendo in pratica ai vescovi la facoltà di istituirne di nuove [24]. Nello stesso anno la pubblicazione dei *Decreta servanda in canonizatione et beatificatione sanctorum* bloccò ogni nuovo culto, aggiungendo anzi che un entusiasmo popolare recente poteva essere di ostacolo alla procedura canonica. L'iter delle canonizzazioni divenne più rigoroso ed entrò in vigore la clausola dell'attesa cinquantenaria per l'apertura del processo apostolico: per la severità del-

[22] A partire dagli anni venti del XVI secolo, e fino alle canonizzazioni seicentesche, la gerarchia ecclesiastica instaurò un clima di controllo sulle molteplici richieste di proclamazione di nuovi santi, espressione dei diversi bisogni locali; cfr. A. Prosperi, *Madonne di città e Madonne di campagna*. E soprattutto G. Zarri, *Le sante vive*, che mette in luce le ragioni complesse della fortuna delle donne visionarie nel contesto delle guerre d'Italia e il successivo ridimensionamento del loro ruolo religioso e politico.

[23] Nel 1613 si vietò di entrare nelle catacombe romane e di estrarre reliquie sotto pena di scomunica; nel 1624 si aumentarono i controlli alle porte dell'urbe su «canestre, scatole e cose simili», che potessero nascondere «ossa de' morti». L'anno seguente si fecero togliere dai luoghi pubblici immagini di martiri non ancora dichiarati tali dalla Chiesa. La distribuzione su vasta scala delle reliquie dei martiri, sostenuta da un'archeologia cristiana del tutto priva di criteri scientifici, costituiva un'eccezione all'interno della fase di controllo e di sospetto verso i nuovi culti, ma aveva anch'essa prodotto una rapida inflazione. Cfr. G. Signorotto, *Cercatori di reliquie*, in particolare pp. 405 ss.

[24] Le istanze per una diminuzione delle feste dei santi in seno alla Chiesa cattolica si possono far risalire al Concilio provinciale di Reims del 1408 e alle proteste mosse da Gerson al Concilio di Costanza; cfr. A. Villien, *Fêtes*, coll. 2183 ss.

le nuove norme nei decenni compresi tra il pontificato di Urbano VIII e l'avvento di Alessandro VII venne celebrata una sola canonizzazione [25].

In questi stessi anni Federico Borromeo, del quale è noto l'interesse verso gli slanci mistici di alcune religiose, si era occupato del problema con una serie di opere volte a sottolineare i tratti della santità e le prove imposte da Dio ai suoi prescelti, piuttosto che le cautele necessarie ad arginare le simulazioni e gli entusiasmi infondati [26]. Nel 1629 l'arcivescovo era stato invitato dal cardinal Mellini a pubblicizzare in Lombardia le prime prescrizioni in materia decise a Roma; quando poi, al tempo del governo pastorale del Monti, le disposizioni della S. Sede presero un respiro più ampio, anche a Milano se n'ebbe un'eco immediata: tra l'altro l'Inquisizione romana proibì ai predi-

[25] G. Low, *Canonizzazione*, col. 591; R. De Maio, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, in *Riforme e miti*, pp. 257-258. F. Scacchi, *De cultu et veneratione Servorum Dei*, Roma 1639, dedicato ad Urbano VIII, testimonia bene la fase di rinnovata cautela dell'autorità ecclesiastica contro la «pia credulitas» dei fedeli verso ogni culto non ancora approvato.

[26] Federici Cardinalis Borromaei, *De vera et occulta sanctitate libri tres*, Mediolani 1621; ma si veda anche il precedente *De vario revelationum et illusionum genere*, Mediolani 1617. Sui rapporti con le mistiche cfr. P. Misciatelli, *Caterina Vannini*, messo in discussione poi da A. Saba, *Federico Borromeo e i mistici*; cfr. anche C. Marcora, *Lettere del card. F. B. alle claustrali*. Sulla spiritualità del cardinale e sulla sua sensibilità verso il misticismo femminile si sofferma P. Prodi, *Borromeo, Federico*, pp. 38-39, avanzando anche il sospetto che le richieste per la sua beatificazione fossero rimaste senza esito, a fine secolo, anche per «l'ombra di un suo rapporto con le correnti di spiritualità quietista». Se intendiamo, come è logico, rapporto con correnti che vennero in seguito coinvolte nella condanna del quietismo molinosista, l'ipotesi del Prodi è interessante, e andrebbe verificata attraverso una indagine sul clima degli ultimi quindici anni del secolo. Invece F. Molinari, *Federico Borromeo e il quietismo*, p. 337, la liquida semplicisticamente, indugiando sulla tautologica argomentazione dell'assenza, nei *Sacri Ragionamenti* del cardinale, di qualsiasi «germe quietista»; il Molinari giunge alla seguente conclusione: «Non risulta poi che la diocesi ambrosiana sia mai stata un focolaio di correnti quietiste» (p. 349).

catori di citare dal pulpito autori moderni, particolarmente se ancora viventi [27]. Indicazioni molto esplicite venivano date anche alle sedi locali del Sant'Uffizio: il manuale redatto dal cardinale Scaglia avverte che le farneticazioni sono piuttosto frequenti tra le monache, «o per leggierezza di cervello, o per finzione causata da vanagloria di esser stimate sante e care a Dio, e talvolta anco per illusione». Esse sostengono di avere rivelazioni da persone vive o morte circa lo stato della Chiesa e annunciano «rivoluzioni di regni». Spesso il confessore, in buona fede, dà loro ascolto, si entusiasma, scrive di quelle visioni e profezie «...e ne nascono molti inconvenienti se è letterato». Unico rimedio – secondo il commissario del Sant'Uffizio – è sottoporre queste monache al controllo di un confessore «che non solo sia da bene, ma anco letterato, e prudente e sodo» [28]. Conveniva in effetti fare ricorso a rimedi preventivi, educare parroci e religiosi alla diffidenza nei confronti delle estatiche: avrebbe presentato problemi molto più gravi placare una donna ormai convinta di essere illuminata dallo Spirito Santo e, soprattutto, zittire un religioso sicuro di aver trovato nei testi dei dottori della Chiesa e negli esempi dei santi le prove della veridicità

[27] La lettera del cardinal Millini al Borromeo, 19 novembre 1629, è in AAM, sez. IX, *CU*, cart. 49, vol. 110; per la diffusione del decreto dell'Inquisizione del 27 ottobre 1649 cfr. BENVENUTO DA MILANO, *Miscellanea in tomos triginta septem*, XXXIII (BNB, ms Z CC V 33), f. 335. Sul finire del 1659 verrà divulgato a Milano il *Decretum super cultu Beatis adhuc non canonizatis praestando*, emanato dalla Congregazione dei Riti il 27 settembre di quell'anno; AAM, *CU*, cart. 51, vol. 117.

[28] D. SCAGLIA, *Prattica per procedere nelle cause del Santo Ufficio*, cap. XXV: «Delle monache». Su questo manoscritto vedi sopra, alla nota 27 del primo capitolo. Non sempre lo scetticismo del padre spirituale si rivela decisivo: la beata Giovanna Maria Bonomo (1606-1670), benedettina in S. Girolamo di Bassano, dedita alla pratica della preghiera mentale e all'«annichilazione» mistica, fu traumatizzata dai dubbi del suo confessore, ma venne scagionata dai teologi. La sua esperienza travagliata, dall'incomprensione al riconoscimento e alla nomina a badessa, è per noi doppiamente significativa; G. PIGNATELLI, *Bonomo, Giovanna Maria*.

di tali doni soprannaturali. La febbre mistica, fuori dalle mura dei monasteri, portava disordini nelle comunità, e non tutti i confessori avevano la cultura e la ragionevolezza dell'Alberti. In quegli stessi anni, per difendere le estasi di una devota, il curato di Barzanò, l'oblato Antonio De Capitanei, lottava con «prodigiosa ostinazione» contro i suoi superiori. L'arcivescovo lo fece segregare presso la sua congregazione, in San Sepolcro, per tentare di ravvederlo, ma il prete mostrò di interessarsi solamente delle condizioni di salute di Marta Cernobbia, la sua penitente, che lungi dal mostrare segni di ravvedimento ribadiva le sue ragioni e rifiutava il cibo. «Per disturbarlo dal fisso pensiero» si mossero penitenzieri, padri spirituali, e teologi di fama. Nulla da fare: davanti all'inquisitore affermò di non temere la morte e di non aver scrupolo di peccato, giurando che sarebbe resuscitato per difendere la sua causa. «Pare che ciò dica in modo che sicuramente lo prometta», dovette ammettere un informatore del cardinale Monti. Di fronte agli esorcismi messi in atto per scoprire se fosse affetto da fattura diabolica (o forse per convincerlo di esserne affetto), rideva rinfacciando ai suoi inquisitori di essere degli indemoniati. Anche Marta Cernobbia, segregata altrove, rifiutava il cibo: ne prese solo una volta, perché la convinsero che anche il curato ne accettava. La donna aveva accusato di eresia i religiosi che tentavano di farle mutare opinione, ripetendo fino al parossismo che non avrebbe mai tradito il suo confessore. Talvolta, immaginando che lei potesse udirlo, il curato all'improvviso le urlava che tenesse duro, che non si lasciasse ingannare [29].

[29] Questi fatti sono riportati in due brevi rapporti manoscritti, stilati nel settembre 1645 probabilmente da un oblato di San Sepolcro che dall'arcivescovo era stato incaricato di riferire sulle condizioni dell'ex parroco; AAM, sez. XIV, vol. 170. Giovanni Antonio De Capitani, o De Capitanei, entrò nella congregazione nel 1628; inviato come confessore al Seminario, divenne poi rettore del Collegio di Ascona, prorettore del Collegio Borromeo di Pavia (1633), e quindi penitenziere minore della Metropolitana. Le notizie contenute in E. FUSTELLA (ed), *Biografie dei sacerdoti che si fecero oblati*, IV, p. 52, terminano con il marzo del 1637, quando il De Capitani «passò a fare l'oratorio in San

Aveva ben altri argomenti per difendere la reputazione della sua "beata" il teologo Alberti, ma certo casi come quello appena rievocato aiutano a comprendere le sue cautele, non meno che le ragioni della sua protesta. Il gesuita aveva vagliato le visioni di Margherita alla luce dei criteri suggeriti dai «più gravi e savi dottori», quali il Torquemada, il Gerson, Giovanni d'Avila, Alfonso de Orozco, Francesco de Ribera, Martino Del Rio, e poteva affermare di non aver trovato motivo per ritenerle false. In ogni caso – si premurava di aggiungere – non intendeva dire, né aveva l'autorità per farlo, che quelle visioni fossero per certo vere: non pretendeva un culto pubblico per la sua penitente, rivendicava solamente il diritto di poterne testimoniare le virtù [30].

Tante precauzioni, tante proteste di aver scritto solamente «con penna di semplice fede umana» non sarebbero state sufficienti a tener lontana la tempesta dal capo dell'Alberti. Ma l'avrebbero sollevata il «buon idiotto» Giacomo Filippo ed i "montanari" di Valcamonica, non la castellana o le gran dame milanesi.

Sepolcro», ma altri dati si possono attingere dall'AAM, sez. X, *Missaglia*, vol. XIV, che contiene alcune lettere indirizzate dall'oblato a Marta Cernobbia negli anni 1638-'39. Prima di venir segregato, nel 1639, egli doveva essersi procurato un certo seguito tra le monache del convento di Cremella, cui poteva accedere in qualità di confessore. Il De Capitani conosceva il Casolo, almeno di fama: in una lettera alla Cernobbia prega la donna di riferire un suo messaggio «a Jacomo Filippo dell'Hospitale». Purtroppo non restano altri accenni al capo dei Pelagini. Si intuisce invece dal fascicolo che l'oblato, persistendo nel rifiuto di piegarsi alla volontà dei superiori, venne rinchiuso l'anno seguente nell'ospedale dei pazzi, dove morì poco dopo.

[30] A. ALBERTI, *Racconto delle virtuose azioni*, f. 150v.

Capitolo quinto

Giacomo Filippo fra Milano e Venezia

Perché i gesuiti, cacciati al tempo dell'Interdetto, potessero sperare di far ritorno in territorio veneto occorreva una "congiuntura". E perché questa si presentasse la prima, inevitabile condizione era la sfortuna della Serenissima: solamente la crisi economica ed i rovesci nella guerra di Candia avrebbero piegato l'orgoglio del Senato costringendolo a scendere sul terreno della trattativa. La seconda condizione era uno sviluppo degli equilibri interni al governo della Repubblica tale da permettere il coagularsi di un "partito" favorevole al rientro della Compagnia, che fosse in grado di rompere una diffidenza ormai inveterata. Era insomma una questione innanzitutto di denaro e di potere, ma non solo di questo, se è vero che vi giocò una parte anche un personaggio come Giacomo Filippo di Santa Pelagia.

Verso la fine degli anni quaranta parve che si aprisse una concreta possibilità. Con l'assenso di Innocenzo X la Compagnia di Gesù dichiarò che avrebbe volentieri contribuito con cento mila scudi romani «alla guerra contro il Turco», senza però ottenere alcun risultato [1]. Il «negotio» tornò all'ordine del giorno nel 1649, per interessamento del cardinale Federico Corner, il quale era stato informato da suo fratello Francesco (il futuro doge), che a Venezia gli animi dei senatori si andavano disponendo ad

[1] ARSI, *Provincia Veneta*, vol. 110 (*Historia pertinens ad restitutionis in Dominio Veneto, 1621-1657*), fasc. VI, ff. 103-103a: «Informatione circa il ritorno della Compagnia nello Stato Veneto», non datata, ma probabilmente compilata intorno al 1652-1653.

accettare la proposta. Ma a Roma si apprese presto, dalla stessa fonte, che i gesuiti avrebbero dovuto sborsare non più cento mila scudi, ma cento cinquanta mila; naturalmente «con gran prestezza», per non lasciar svanire la "congiuntura" [2]. Sembrava tanto prossimo un esito favorevole che già si progettava l'apertura di scuole in Padova («alle quali andaranno i figli di qualunque senatore»), ed un imminente approdo in Venezia («forse nella Chiesa nuova»). Il fratello del cardinale consigliò di tener pronta la lettera da presentare in Pregadi, perché entro ottobre Venezia avrebbe dovuto inviare a Candia «gran massa d'oro» e l'offerta sarebbe parsa irrinunciabile [3].

[2] ARSI, *Provincia Veneta*, vol. 110, ff. 229 ss. («signor Francesco Cornaro all'Eminentissimo cardinale Cornaro, suo fratello, 18 settembre 1649»); «mancando questo anco in un soldo, per così dire, tutto il resto è andato in fumo». La fortuna politica della famiglia Corner (su cui cfr. M. BARBARO, *Arbori de' patritii veneti*, III, p. 47; ASVe, *Miscellanea Codici*, I: *Storia veneta*, 19), e le inimicizie che si attirò, dipesero in gran parte dalla sua tendenza papalista e dal sostegno del patriziato più conservatore. Federico Corner, già vescovo di Bergamo, fu creato cardinale da Urbano VIII (1626), non senza il beneplacito del Senato, poiché le leggi vietavano ai familiari del doge l'accettazione di benefici ecclesiastici (il padre Giovanni era salito alla suprema carica nel 1625). Tuttavia Federico non poté occupare l'importante sede vescovile di Padova a causa dell'opposizione del Senato, sostenuta in particolare da Niccolò Contarini e Ranieri Zeno. Nel 1631 divenne patriarca di Venezia, mentre l'episcopato patavino veniva assegnato a suo fratello Marco Antonio. A Roma, nello stesso anno, il Corner operò per un miglioramento dei rapporti tra la Santa Sede e Venezia, convincendo il cardinal Barberini della necessità di iniziative contro il Turco. Tornò a Venezia nel 1640, ma dopo quattro anni lasciò il patriarcato per trasferirsi definitivamente a Roma. Il fratello Francesco (1585-1656), dedito all'amministrazione dei beni familiari e alla carriera politica, dopo una fase di acuti contrasti con i senatori avversi alla sua famiglia, culminata con l'estromissione dal Consiglio, poté riprendere l'attività pubblica nel 1630. Divenne doge il 16 maggio 1656, ma morì dopo meno di un mese, il 5 giugno. Cfr. G. GULLINO, *Corner, Federico*; C. POVOLO, *Corner, Francesco*.

[3] ARSI, *Provincia Veneta*, vol. 110, ff. 230-231, lettera del 25 settembre: «...Soltanto sarebbe bene che li padri formassero minuta della loro offerta e me la mandassero [per 'emendarla' d'accordo con 'quelli che aderiscono al partito']...affine quando saranno pronti li padri con

Il 10 ottobre 1649 Francesco Corner, dovendo assentarsi da Venezia per un breve periodo, comunicò al fratello cardinale che l'affare sarebbe momentaneamente passato nelle mani di suo figlio Federico e in quelle di Girolamo Bragadin, «buono e valoroso dicitore», entrambi naturalmente già informati di ogni dettaglio. Ma la "congiuntura" anche questa volta sfumò [4].

Il 25 giugno dell'anno seguente lo stesso Francesco Corner tornò a prospettare grandi speranze, dal momento che Venezia era più che mai a corto di denaro. Conveniva però salire alla cifra di 200 mila ducati veneziani, anziché 100 mila scudi romani: l'offerta avrebbe avuto un effetto immediato perché proprio di tale cifra aveva necessità in quel momento la Repubblica. Non solo: con un rapido conteggio il Corner dimostrò che, grazie al cambio favorevole, la manovra era molto meno dispendiosa di quanto potesse apparire a prima vista [5].

Ma sul finire dell'agosto 1651 la Compagnia si era attestata nuovamente sulla cifra di 150 mila ducati veneti; nell'aprile dell'anno seguente il padre generale Goswin Nickel inviò al doge Francesco Molin la solita lettera formale di

li 150 mila ducati la trasmettino in buona forma per presentarla a buona congiuntura, et incontro, che veramente adesso sarebbe a proposito, dovendo la Repubblica dentro il prossimo mese di ottobre mandar in Candia gran massa d'oro». Dopo la riammissione della Compagnia verranno aperte scuole gesuitiche, oltre che a Venezia e a Padova, a Verona, Belluno, Vicenza e Brescia. A Venezia, dal 1657, la sede sarà quella delle Fondamenta Nuove; G. GULLINO, *La politica scolastica veneziana*, pp. 48-50.

[4] ARSI, *Provincia Veneta*, vol. 110, f. 239, lettera del 10 ottobre 1649; «questo signor Girolamo Bragadino fu Avogadore, et è quello che l'anno passato fu costà con il signor procuratore Da Mosto». Girolamo Bragadin (1610-1669), aveva ricoperto anche la carica di podestà e capitano di Feltre negli anni 1641-1643. «Figura austera e autorevole», fu poi 'avogador di comun' e represse con fermezza, in varie città di Terraferma (Vicenza, Brescia, Padova) le liti tra le maggiori famiglie della nobiltà locale; divenne infine savio del Consiglio. Cfr. G. BENZONI, *Bragadin, Lorenzo*.

[5] ARSI, *Provincia Veneta*, vol. 110, ff. 299-302.

supplica garantendo che, in caso di accettazione, la somma sarebbe stata versata entro il termine di due mesi. Anche per sopraggiunti «disgusti» tra Venezia e la Santa Sede non se ne fece nulla [6].

Non seguiremo tutte le fasi successive di questo complesso negoziato, già compendiato efficacemente dal Cappelletti nel secolo scorso: quel che interessa qui ricostruire è la situazione che si andò configurando nel 1653, quando la presenza di Giacomo Filippo venne richiesta insistentemente a Venezia. È comunque importante sottolineare che, evidentemente, per il determinarsi della "congiuntura" mancava la seconda condizione, una favorevole modificazione della dialettica tra le forze interne al Senato. Vi erano molti papalisti nelle case più antiche e facoltose di Venezia, quelle stesse che al tempo del Sarpi avevano osteggiato la scelta del conflitto aperto con la S. Sede e l'indirizzo antispagnolo in politica estera; per ottenere lucrosi canonicati il mantenimento di saldi legami con Roma era loro indispensabile, come pure la presenza in curia di cardinali veneti. D'altra parte, benché a partire dal terzo decennio del Seicento si fosse verificato un riflusso nell'opposizione al papato, l'eredità sarpiana era ancora viva e rimanevano influenti all'interno del Senato alcuni protagonisti dello scontro degli inizi del secolo. Il gioco era ancora aperto, ma le regole si erano modificate al punto che per comprendere gli esiti della vicenda è opportuno seguire gli spostamenti dei singoli personaggi più che cercare i segni di una chiara linea d'azione, di una volontà politica unitaria [7].

[6] ARSI, *Provincia Veneta*, vol. 110, ff. 331-332.

[7] G. CAPPELLETTI, *I Gesuiti e la Repubblica di Venezia*, pp. 14 ss., che tuttavia è poco utile all'approfondimento dei fatti anteriori alla fase decisiva della vertenza, poiché sorvola sul periodo 1606-1656. Così pure G. GULLINO, *L'opera del nunzio Carafa*, che offre comunque un quadro molto più articolato della discussione interna al Senato veneto. Sulla natura dei legami di alcune famiglie veneziane con Roma cfr. G. COZZI, *Il doge Nicolò Contarini*, in particolare p. 231; circa il persistere di una

Nella primavera di quell'anno a Roma si tornò a sperare in una rapida soluzione della faccenda, proprio perché giunse notizia da Venezia che il fronte dell'intransigenza si andava incrinando. Alcuni dei patrizi più ostili avevano mutato opinione; Giorgio Contarini si era detto disponibile a collaborare; altri, come Giovanni Battista Nani e «l'Eccellentissimo Emo», si mostravano persino infervorati per la causa della Compagnia [8]. Goswin Nickel preparò allora l'ennesima lettera per il doge, ricordando le preghiere di tanti padri afflitti per una lontananza di ormai 47 anni, e l'offerta, sempre valida, dei 150 mila ducati che, nonostante le «scarsezze» presenti, volentieri si proponeva per sostenere il «baluardo del Cristianesimo» [9].

Il 6 agosto il padre Alberto Alberti scrisse da Milano una lunga lettera in latino al generale della Compagnia. Dava conto di un colloquio avvenuto in quella città tra Angelo Barbarigo, Filippo Casolo e lui stesso, alla presenza del padre Alessandro Fieschi. A Roma il personaggio veneziano e l'assistente di Santa Pelagia erano già noti perché l'Alberti li aveva presentati qualche tempo addietro allo

linea giurisdizionalistica intransigente nel partito dei "giovani" si veda G. Benzoni, *Venezia nell'età della Controriforma*, pp. 50-55.

Se si considera che già nel 1635 l'ambasciatore Alvise Contarini riteneva che il numero dei papalisti raggiungesse la metà dei posti in Senato (N. Barozzi - G. Berchet, *Le relazioni della Corte di Roma*, I, p. 393), il vero problema appare quello della sopravvivenza di un gruppo portatore dell'eredità sarpiana: Fulgenzio Micanzio, che era stato al fianco del Sarpi ed incarnava questa continuità, era ancora attivo e influente negli anni quaranta. Cfr. l'introduzione di G. Benzoni a F. Micanzio, *Annotazioni e pensieri*, in G. Benzoni - T. Zanato (edd), *Storici e politici veneti*, pp. 733-756.

[8] ARSI, *Provincia Veneta*, vol. 110, f. 350, lettera di Francesco Corner al fratello Federico, da Venezia, 22 marzo 1653. Vi si accenna anche ad un Michiel (forse Alvise, che in questi anni insieme a Giovanni Emo fece parte della zonta), e ad un Valier, certamente Bertucci Valier, destinato a diventare doge (15 giugno 1656), sulla cui appartenenza al gruppo "papalista" cfr. G. Gullino, *L'opera del nunzio Carafa*, p. 164. Del Nani si dirà qui più avanti.

[9] ARSI, *Provincia Veneta*, vol. 110, ff. 355-356.

stesso Nickel con una «lunghissima» missiva [10]. Il Casolo, di ritorno da Venezia, aveva portato con sé 15 voluminosi fascicoli di lettere, molte delle quali toccanti il problema del ritorno dei padri in territorio veneto. Tra queste ve n'erano in particolare due di patrizi veneziani di gran nome: Girolamo Bragadin e Gasparo Dandolo, entrambi affezionatissimi alla Compagnia di Gesù. L'Alberti le allegava alla sua perché leggendole il padre generale si rendesse conto di quanto poteva riuscire utile l'apporto del Casolo in quel frangente. Girolamo Bragadin godeva di grande autorità ed aveva ricevuto incarichi importanti grazie alla sua fama di uomo incorruttibile; il Dandolo era fratello di colui che in quel momento ricopriva la carica di avogadore, cioè – spiegava l'Alberti – «una sorta di dittatore», con facoltà di sospendere qualsiasi decreto del Senato e di prender tempo finché non venisse ripresentato. Ma non erano i soli personaggi che il Casolo, con il suo carisma e con le sue parole, aveva saputo avvincere: vi erano anche Alvise Molin, non inferiore agli altri per titoli ed integrità di carattere, e soprattutto Giovan Battista Nani, recentemente destinato in qualità di ambasciatore presso la corte imperiale. Di soli trentacinque anni, quest'ultimo era in possesso di tali doni di ingegno e di eloquenza da godere ormai di grande seguito a Venezia, e certamente avrebbe dato un apporto decisivo all'impresa. L'Alberti terminava ribadendo ancora che tutti costoro veneravano il Casolo ed attendevano di potersi impegnare per la Compagnia con tutte le loro forze; più eloquente di qualsiasi altra prova, una supplica tratta da una lettera del Nani a Giacomo Filippo ne dava testimonianza:

«...mi aiuti coll'orationi e con il consiglio per quello stimasse potersi fare, ma venghi a particolari, la supplico in ginocchio per l'amor che porta alla Santissima Vergine» [11].

[10] ARSI, *MedEpGen*, 96 (1646-1773), lettera n. 34, f. 50r: Alberto Alberti a Goswin Nickel, 6 agosto 1653. Non ho trovato traccia della precedente lettera di cui il gesuita fa menzione.

[11] Sul Nani (morto nel 1678) cfr. G. Benzoni - T. Zanato (edd), *Storici e politici veneti*, pp. 445-459; inviato presso il cardinale Mazzarino (1643-1648), tenne poi, a partire dal 1652, l'incarico di pubblico

Il tono delle altre due lettere che il gesuita milanese sottoponeva al suo superiore non era certo meno convincente. Quella di Gasparo Dandolo reca la data del 26 luglio 1653, e inizia con la scritta «Viva l'Angelo custode», che ci rammenta le consuetudini esistenti tra il Casolo e Margherita Vasquez Coronado. Il Dandolo si dice dispiaciutissimo per il fatto che l'arcivescovo di Milano non abbia finora permesso al Casolo di tornare a Venezia; dovrà render conto davanti a Dio di tutto il bene che, con questo comportamento, ha negato alla Repubblica. Giacomo Filippo potrà alloggiare in un ospedale, i cui responsabili non gli hanno ancor scritto direttamente «per modestia». Tutti attendono con ansia il suo ritorno, e in particolare il Nani, che partirà il prossimo aprile per la corte dell'imperatore. Con il rientro in Venezia del signor Montagnato – continua il Dandolo – si riprenderà «il negotio che già si tratava quando lei era qui», e si troverà «un soggetto ben disposto di portarlo nell'Eminentissimo Collegio, et Signori che promettano di ben validamente favorirlo». L'essenziale – conclude il veneziano – è che il Casolo resti in salute, «perché persa la vita sua perderessimo tutto, et ogni nostra speranza» [12]. E forse in queste ultime parole vi è una allusione a minacce di morte di cui il laico milanese avrebbe parlato con gli amici veneti.

La seconda lettera allegata dall'Alberti reca la data del giorno seguente. Anche Girolamo Bragadin attende con ansia il ritorno di Giacomo Filippo, innanzitutto per il vantaggio che ne ricaverebbero le anime dei suoi figlioli e la sua. È disponibile per lui «l'alogio a' Scalzi», ma non è l'ideale: è «lontano dal frequentato», e soprattutto «è sot-

storiografo e fu membro influente del Senato («la figura più spiccata della vita politica veneziana del pieno Seicento», p. 452). Fu destinato presso l'imperatore il 5 luglio 1653. È pure documentata la sua devozione alla Trinità e all'Angelo custode; si fece seppellire in abito da cappuccino.

[12] ARSI, *Mediol. Epist.*, lettera n. 36, del 26 luglio 1653, ff. 53r-54r. «...Se andrete fuori di Milano scrivetemi dove ho da mandare le mie lettere e fatemi sapere se dall'abate Resta avete ricevuto una mia lettera».

toposto et dependente da Padri». Il Bragadin vorrebbe naturalmente concedere la sua casa, ma sa già che l'offerta non sarebbe accettata, perché molti «schiverebbero» di far visita al Casolo «per non esser osservati». In ogni caso, come ha già ricordato al Dandolo, ci sono gli Ospedali dei Santi Giovanni e Paolo e quello dei Mendicanti, tutti vicini a casa sua; il primo è governato da un membro della famiglia Nani, il secondo dal padre del signor Gregorio Barbarigo.

«L'affare dei padri – continua il Bragadin – e quello delle monache di San Zacaria camina con passi di estraordinaria felicità, et spero colla misericordia del Signore et della Beatissima Vergine che si riduchino a perfetione ... mandi subito il suo Angelo custode; li affari stringono, i mezzi si facilitano, l'animi si dispongono, la conclusione si accampa» [13].

L'"Angelo custode" venuto da Milano contribuì forse ad alimentare in Venezia lo spirito quietista che ebbe poi, negli anni settanta, come esponente di spicco il canonico della collegiata di S. Agostino, Michele Cicogna? La verifica di questa ipotesi richiederebbe indagini molto difficoltose, che ci è impossibile per ora affrontare [14]. Meno ardua, e necessaria, a questo punto, è la ricerca di una conferma circa le effettive possibilità del partito filogesuitico: la testimonianza dell'Alberti potrebbe rivelarsi poco attendibile, e le lettere da lui addotte in quel caso non sarebbero che la prova di entusiasmi ingenui e del tutto improduttivi.

Negli stessi giorni in cui il gesuita milanese scriveva al Nickel, il marchese de la Fuente, ambasciatore di Spagna a Venezia, informava il suo governo degli sviluppi del «negotio», allegando copia della lettera inviata dal Nickel al doge, con relativa traduzione spagnola [15]. A suo parere i maggiori sostenitori del ritorno dei gesuiti erano «il pro-

[13] ARSI, *MedEpGen*, lettera n. 35, 27 luglio 1653, ai ff. 51r-52r.

[14] G. De Luca, *Della pietà veneziana del Seicento*; A. Niero, *Alcuni aspetti del quietismo veneziano.*

[15] AGS, *Papeles de Estado, Venecia*, legajo 3552 (1653), f. 184, lettera del 9 agosto.

curator di Pesaro, Giacomo Baduel [Badoer] e Giovan Battista Nani». Quest'ultimo, la cui nomina ad ambasciatore presso l'imperatore era stata dal Fuente prontamente comunicata nel mese precedente, stava studiando il processo di espulsione dei padri per costruire la sua arringa [16]. Tutti aspettavano il 25 del mese, quando sarebbe toccata al Pesaro, per una settimana, la decisione degli argomenti da trattare. Il Fuente riferisce che i filogesuiti avevano cercato di ottenere i suoi favori, ma di aver «chiuso la porta» al discorso. Buon per lui, perché il Consiglio di Stato gli ordinerà di «no entrometerse» nell'affare «por ningun caso», con un tono quasi di disapprovazione per l'eccessivo interessamento dimostrato fino a quel momento dall'ambasciatore. «Pero este a ver lo que pasa, y avise», concludeva comunque la consulta di Madrid [17].

Quel che accadde poi lo si può arguire dal contenuto di una lettera inviata a Roma il 30 agosto 1653 da Domenico Magagnato, l'agente dei gesuiti a Venezia. Il savio Dolfin aveva già annunciato al doge la presentazione in Collegio dell'offerta del Nickel quando due savi, Valerio Michiel e Niccolò Contarini, nella consulta si dichiararono subito contrari; e con loro si schierò anche Nicolò Corner, savio di Terraferma. Il Dolfin propose allora di estrarre il processo dall'archivio segreto per sottoporlo a un avogadore,

[16] AGS, *Papeles de Estado, Venecia,* legajo 3552 (1653), f. 163. La notizia della destinazione del Nani era stata comunicata il 12 luglio 1653 (f. 163). Giovanni Pesaro (1589-1659), ambasciatore alle corti di Savoia, Parigi, Londra e Roma, doge dall'8 aprile 1658, ebbe un ruolo importantissimo nella fase cruciale del dibattito sulla reimmissione dei gesuiti; cfr. G. GULLINO, *L'opera del nunzio Carafa,* in particolare pp. 166 ss.

[17] La consulta del Consiglio di Stato reca la data del 18 novembre 1653; AGS, *Estado, Venecia,* 3552, f. 170. Il protagonismo del marchese non era ben accetto a Madrid: nell'ottobre 1651 aveva comunicato che, «para la quietud de Italia», si stava dedicando a «desviar disgustos» tra Venezia e il pontefice. Il Consiglio di Stato ritenne che l'ambasciatore non dovesse «immischiarsi in quei disgusti», dal momento che non ledevano il prestigio del re cattolico; legajo 3551 (1652), ff. 8 e 16.

ma gli altri compresero che, se avessero acconsentito, «era facil cosa che il Senato rismettesse la solita durezza». Fecero notare che, secondo le clausole imposte dal bando, tutti i voti del Collegio, cioè 27, dovevano esser depositati nel «bossolo» bianco prima di poter «cavare» il processo; inoltre era prassi consolidata che non si accettassero lettere dai personaggi banditi dalla Repubblica se non attraverso gli inquisitori di Stato. Altri senatori nel frattempo sostenevano inflessibilmente che non fosse conveniente accettare una somma di denaro. Di fronte a tante opposizioni il Dolfin comprese che conveniva bloccare la discussione in Collegio, perché il passaggio in Senato la avrebbe irrimediabilmente pregiudicata.

Coloro che si erano impegnati nell'impresa, e in primo luogo il Nani e il Bragadin, rimasero «addoloratissimi» per l'insuccesso, convinti che «qualcosa di lassù» avesse congiurato contro di loro. Infatti fino a poco prima era parso a tutti che ogni cosa andasse per il verso giusto: il bisogno urgente di denaro affliggeva più che mai la Repubblica e molti lamentavano il degrado in cui versava la gioventù «per mancanza di buona educazione». Ma il Magagnato aveva una sua personale opinione, e «prescindendo quel che può venire dal di sopra» vedeva nella volontà di una cerchia precisa di senatori il motivo del fallimento:

«...vive tuttavia una conventicola di alcuni di quel tal padre servita, che ha per massima di stato infallibile che i padri non possino richiamarsi in questo dominio senza che s'habbi da vivere in una continua gelosia delle loro attioni, o che imbevino ne' loro scolari opinioni pregiuditiali alla libertà, o che arrivino a penetrare li arcani pubblici per servirsene secondo che torna meglio a loro dissegni» [18].

[18] ARSI, *Provincia Veneta*, vol. 110, ff. 342-344v. Il Dolfin qui ricordato potrebbe essere Zuanne, celebre poeta e oratore, nato nel 1617, che aveva preso l'abito ecclesiastico abbandonandolo poi per seguire gli interessi familiari; nel 1650 venne eletto senatore e 'sora Atti', poi savio di Terraferma e ambasciatore in Francia. Tornò quindi alla vita ecclesiastica: nel 1656 fu coadiutore di G. Gradenigo, patriarca di Aquileia, al quale successe nel seguente anno. Cfr. B.G. DOLFIN, *Dolfin*.

Ancora una volta le speranze di ottenere il rientro della Compagnia erano sfiorite rapidamente, ma i "papalisti" veneziani non si persero d'animo ed attesero una migliore occasione. Nel frattempo, forse anche per combattere la momentanea delusione, pensarono che fosse più necessaria che mai la presenza della loro guida spirituale, e tentarono in ogni modo di aggirare il veto opposto dall'arcivescovo Litta ad un allontanamento del Casolo da Milano. Questo almeno pare si possa dedurre da uno scambio epistolare iniziatosi sul finire del 1653 tra il cardinale Francesco Barberini ed il Litta, di cui ci è nota purtroppo solamente una parte.

Nell'autunno di quell'anno il Barberini inviò ben tre lettere all'arcivescovo di Milano per sollecitare l'invio a Venezia di «una persona chiamata Jacomo Filippo» che era là desiderata «sommamente» al fine di «promuovere la christiana disciplina». Si intuisce che il Litta dovette incontrare degli ostacoli nell'esaudire la richiesta; probabilmente cercò di prender tempo, ma al «terzo comando» del cardinale romano spiegò dettagliatamente quali difficoltà gli impedivano una pronta obbedienza [19]. Il contenuto della lettera inviata dall'arcivescovo il 28 gennaio 1654 è sorprendente:

«Quando al terzo comando di Vostra Eccellenza ho voluto mottivare di permettere al fratello Giacomo Filippo (così chiamasi quel buon huomo idiota) il viaggio di Venezia per due mesi, et ho cominciati discorsi intorno al modo di mantenere la buona disciplina alle Congregationi dove egli pressiede, di nuovo si è mosso mezzo mondo contro di me, arrivato sino ad udire con le mie orecchie lacerationi e voci di mal Pastore. Signor Eminentissimo, io traveggo sconcerti inevitabili se non lascio da banda per adesso questa prattica. Il popolo milanese è altrettanto pio e dolcissimo, quanto indiscretissimo. La guerra ce la fa notabile ancora questo grosso corpo di nobiltà; eccolo. È noto a Vostra Eccellenza il poco commercio che per mia disgrazia tengo qua con li ministri regij magiori, cominciando dal supre-

[19] La minuta della lettera inviata dal Barberini al Litta il 22 novembre 1653 è in BV, *Barber. - lat.* 9896, f. 72.

mo rappresentante Sua Maestà; nientedimeno, tre dì sono, mandò la Signora Marchesa Carazena Governatrice a dirmi e chiedermi...ch'io mai in conto veruno non permettessi, non comandassi, non parlassi che il fratello Giacomo Filippo fosse per andare a Venezia; l'ambasciata fu di premura vivissima e significativa. Andai con riverenza schernendo, non escludendo, e dando cenni che da Roma mi venivano più istanze in ordine al servitio di Dio Nostro Signore. Sodisfatta della risposta, hieri mattina tornò altro Gentilhuomo con un biglietto di Sua Eccellenza (che non mi ha scritto mai), e doppo narrata l'ambasciata toccò un tasto assai delicato, et è che Giacomo Filippo in ristretto non è mio suddito, portando semplicemente la veste longa, incapace di prima tonsura come ignorantissimo, che perciò se io non assicuravo la partita, il Marchese di Carazena Governatore suo marito c'haverebbe messo la mano forte. Mi spiacque al vivo il principio di tal dottrina, sfuggij di rispondere a tono, e rimandai il Gentilhuomo senza metter penna in carta. Stimo bene con riverentissima confidenza di trasmettere a Vostra Eminenza lo stesso biglietto originale, dove si vede accennato il punto troppo delicato. Adunque stimo necessarijssimo di lasciar adesso questo affare nel profondo del silentio, attendendo che Dio, con altre aperture, dia campo a me d'obbedire a Vostra Eccellenza, e di sfugire travagli troppo abbondanti nella Chiesa milanese, et humilissimamente la riverisco...» [20].

La lettera getta una luce viva ed inedita sulle connessioni esistenti tra religione e politica e sugli atteggiamenti tenuti dall'autorità ecclesiastica e da quella civile nel loro reciproco rapportarsi. In quanto alla vicenda del Casolo, il documento conferma alcune ipotesi di fondo, come quella dello stretto rapporto esistente tra il personaggio ed alcuni esponenti dell'élite spagnola, ma pone anche degli interrogativi destinati forse a rimanere tali. Da cinque mesi, cioè dal giugno di quell'anno, gli oratori di Valcamonica erano stati sospesi con decreto del vescovo Morosini. È possibile che il nome di Giacomo Filippo, in quanto fondatore delle conventicole pelagine, fosse giunto già allora sino a Roma? Sappiamo che la prima denuncia del Carafa all'Inquisizione risale al 15 giugno 1656, e d'altra parte

[20] La risposta del Litta al card. Barberini, 28 gennaio 1654, è in BV, *Barber. - lat.* 7834, ff. 4r-5v.

nella sua lettera il Barberini non accenna per nulla a quella vicenda, ma semplicemente si fa intermediario presso il Litta per ottenere che l'opera di un personaggio noto per la sua pietà e il suo zelo possa in breve tempo essere utilizzata fuori dalla diocesi cui appartiene. Ma che significa allora quell'accenno, da parte del Litta, ad un suo tentativo di «mantenere la buona disciplina alle Congregationi» presiedute da Giacomo Filippo? Inoltre ci risultava fosse il veto dell'arcivescovo ad impedire l'allontanamento del Casolo; qui appare invece che il Litta era ben disposto ad obbedire alle richieste di cui si era fatto interprete un personaggio dell'importanza del Barberini. Il vero scopo di quest'ultimo era forse quello di condurre il famoso responsabile del movimento pelagino nelle mani del Sant'Uffizio veneto? A questo potrebbe far pensare l'interessamento per il Casolo da parte di un cardinale che era anche autorevolissimo esponente del Sant'Uffizio. In realtà è più probabile che, a quel tempo, il Barberini non conoscesse Giacomo Filippo se non attraverso le suppliche dei "papalisti" veneziani i quali, per averlo ancora con loro, avevano pensato di ricorrere ad una mediazione influente. In un codice della Biblioteca Vaticana esiste la minuta di una lettera destinata dal potente cardinale ad Angelo Barbarigo, il personaggio che era stato ricevuto dai gesuiti milanesi e, insieme ai padri e a Giacomo Filippo, aveva discusso il problema del rientro della Compagnia nella Serenissima [21]. Che il Barberini fosse in rapporto con il gruppo veneziano è dunque fuor di dubbio; d'altra parte, nel novembre del 1652, il Maggior Consiglio a larga maggioranza aveva accolto tra i ranghi della nobiltà veneta i cardinali Francesco e Antonio, per aver questi dimostrato «un affetto, et una svisceratezza non ordinaria a pro' de' Pubblici interessi». Tra i titoli di merito si sottolineavano, oltre ai frequenti «offici» e alla «cordiale confidenza» con i rappresentanti della Serenissima, anche

[21] BV, *Barb. - lat.* 9897, ff. 16-17 (Francesco Barberini ad Angelo Barbarigo, da Roma, 20 dicembre 1653). La minuta è quasi completamente illeggibile; è stato possibile tuttavia decifrare un accenno del cardinale alla richiesta fattagli circa la presenza del Casolo a Venezia.

«esborsi considerabili di denaro». In particolare Francesco Barberini era in stretto contatto con l'ambasciatore Sagredo, al quale avrebbe esposto, di lì a pochi mesi, la sua idea di soccorrere la Serenissima inviando una «crociata francescana» di ben duemila frati a combattere il Turco [22].

A richiedere che il Casolo fosse destinato a Venezia era un membro della famiglia che aveva ordito tante insidie contro la Spagna, e questo, per il governatore di Milano, poteva essere un motivo sufficiente per impedirne la partenza; ancora nel 1653 il cardinale Teodoro Trivulzio scriveva a Madrid manifestando tutta la sua diffidenza verso Francesco e Antonio Barberini. I legami dei due cardinali

[22] AGS, *Estado, Roma,* legajo 3027, lettera del duca di Terranova da Roma (3 ottobre 1654): il Sagredo ha avanzato la proposta della "crociata", ma una simile iniziativa – secondo l'ambasciatore spagnolo – metterebbe in pericolo tutti i frati impegnati nelle missioni, negli ospedali e nei luoghi santi; coinvolgerebbe inoltre direttamente Sua maestà, in quanto "Re di Gerusalemme", e tutto per una ennesima "trovata" del Barberino (cardinal protettore dei Francescani) che intende «tener dipendente la Repubblica da questa pretesa per i suoi fini particolari». Non la pensava diversamente il generale dei Francescani, di cui esiste a Simancas copia di un memoriale inviato al papa: invece di pensare di inviare in Oriente 2000 frati, «il numero di uno squadrone militare», avrebbero fatto meglio i veneziani ad aggiustarsi subito col Turco cedendo l'isola di Candia, e risparmiando così soldi, uomini e navi. Ancor più interessante un altro memoriale (con data del 14 dicembre 1654), inviato dallo stesso padre generale al re di Spagna: con una simile iniziativa si perderebbero gli ori e gli argenti in candelabri, lampade, vasi, calici, senza contare le campane e la grandissima quantità di piombo che i frati tengono sotterrata. I re di Spagna hanno il diritto di patronato su quelle chiese, come eredi dei titoli della corona d'Aragona, e devono impedire un simile disastro. Non è escluso che il Barberini avesse giocato la carta della "crociata", d'accordo con i papalisti veneziani, per servirsene sul piatto della trattativa per il ritorno dei gesuiti. Vi è un altro elemento da tener presente: nella BV, *Barb. - lat.* 9918, esistono molte lettere ricevute e spedite da C.E. Vizzani (che pare svolgere funzioni di agente dei Barberini), da cui emergono i vasti interessi che la potente famiglia aveva nel territorio veneto; sulle trattative per la concessione della nobiltà veneta alla famiglia Barberini v. la lettera dell'abate Giovan Francesco Labia al Vizzani, da Venezia, 1 gennaio 1649, (f. 2) e inoltre *Suppliche, parti et origini delle famiglie aggregate alla Veneta nobiltà*, p. 152.

con la Francia, più che i persistenti motivi di attrito ai confini tra la Lombardia spagnola e il territorio della Serenissima, dovettero determinare l'atteggiamento del Caracena. Sin dai fatti napoletani del 1647 a Madrid si era pensato di porre sotto sequestro tutti i frutti e le rendite ecclesiastiche godute nei domini del re cattolico dai cardinali e prelati «del partito di Francia», di cui i Barberini erano i capofila. Benché il conte di Oñate avesse fatto presente al Consiglio di Stato le reazioni che tale iniziativa avrebbe provocato in Roma, nel gennaio 1650 la misura fu posta in atto, dal momento che quei porporati perseveravano nella loro azione («solicitar conspiraciones, hacer levas de gente, introducir cavilaciones y discordias...»). Proprio sul finire del 1653 Sua Maestà raccomandava al Caracena che si facessero con precisione i conti delle rendite dei Barberini, per esser quello «affare scrupoloso» [23].

Ma la risposta dell'arcivescovo offre soprattutto elementi interessanti per valutare la situazione milanese. I termini cui il Litta fa ricorso sono eloquentissimi circa la gravità degli sviluppi possibili: «lacerationi», «sconcerti inevitabili», «travagli troppo abbondanti». E le parole finali tradiscono una preoccupazione assillante; meglio lasciar l'affa-

[23] Lettera da Roma del cardinale Teodoro Trivulzio, 28 maggio 1653, in AGS, *Estado, Roma*, legajo 3025, ff. non numerati; con lettera del 12 aprile 1655 lo stesso Trivulzio segnalerà che Alessandro VII gli ha chiesto di intercedere presso il re cattolico perché conceda la sua grazia al cardinal Barberino che si è adoperato per la sua elezione al pontificato. Circa il sequestro delle rendite, l'ordine dell'8 gennaio 1650 è in ASM, *Dispacci reali*, cart. 84; per l'ordine del 1653 v. cartt. 85-86. Il 9 novembre 1656 Filippo IV comanderà al governatore Fuensaldaña di rilasciare al cardinale Francesco la libera amministrazione delle sue rendite «nel modo che prima lo godeva» (ASM, *Dispacci reali*, cart. 89).

In quanto alle tensioni tra lo Stato di Milano e la Serenissima, venivano segnalate dal marchese de la Fuente, da Venezia (14 settembre 1652; 21 gennaio 1653); AGS, *Estado, Venecia*, legajo 3551, ff. 163 ss. Motivo di contrasto era anche il fatto che i veneziani reclutassero entro i confini del milanese gli uomini da imbarcare sulle galere (legajo 3553, *passim*).

re «nel profondo del silentio»! È importante poi l'accenno all'esistenza di «congregationi» dirette dal Casolo, perché finora la documentazione relativa a Santa Pelagia non aveva dato prove precise a questo riguardo. Tutto fa credere che non si verificassero qui quelle «degenerazioni» di cui vedremo imputati i "settari" di Valcamonica. A Milano non erano la serva del curato o il "profeta" contadino a dare al gruppo le connotazioni significative, facilmente individuabili dall'Inquisizione; qui erano attivamente coinvolti alcuni tra i personaggi più influenti della città. Il movimento poteva ben destare preoccupazioni a Roma, soprattutto alla luce delle allarmanti notizie provenienti dal bresciano. Che il meccanismo di repressione abbia avuto una "falsa partenza" nel 1653 pare improbabile; il Barberini tuttavia ricorderà, al momento opportuno, che i governanti e la pubblica opinione di Milano avevano mostrato di essere disposti ad ostacolare con decisione qualsiasi intervento dell'autorità ecclesiastica che intendesse allontanare dalla città il "loro" Giacomo Filippo. Ma prima di affrontare i successivi avvenimenti milanesi è indispensabile la ricostruzione della parabola degli oratori di Valcamonica.

Capitolo sesto

Poteri ed eresia in Valcamonica

Di ritorno dal suo ultimo viaggio a Venezia Giacomo Filippo fece sosta a Brescia, prima di riprendere il cammino verso Milano. Probabilmente nella città veneta non ci furono solamente i preti filippini della Pace ad accoglierlo, ma anche i personaggi della curia, forse lo stesso vescovo. Infatti già il Petrocchi aveva segnalato l'esistenza, in un codice della Biblioteca Vaticana, di una lettera inviata il 2 febbraio 1649 dal Casolo al Morosini [1]. Si tratta della risposta ad una missiva del vescovo bresciano, giunta qualche giorno prima a Santa Pelagia attraverso un tale Franzino, che dal Morosini era stato recentemente ordinato sacerdote proprio su consiglio del laico milanese. Giacomo Filippo risponde al vescovo ringraziandolo per avergli comunicato la notizia, e lo informa dei mirabili effetti che il suo gesto va producendo tra i chierici bresciani; consapevoli del fatto che tale ordinazione si deve alla «buona informatione» giunta da Milano, essi – dice il Casolo – «fanno a guerra per piacermi», impegnandosi con entusiasmo

«... ad insegnar la Dottrina cristiana nelle scuole, frequentare i santissimi sagramenti, et ogn'altra opera che io gli persuadi, perché a molti gli ho parlato di questo modo, che se io vedrò che si approfittino nelle cose di Dio non mancarò di favorirli in ogni occasione possibile, e facendo il contrario gli sarò d'impedimento acciò non siano ordinati...».

Prima di congedarsi, elogiando il governo pastorale del

[1] M. PETROCCHI, *Il quietismo*, p. 33. I passi della lettera qui riportati sono tratti dall'originale: BV, *Ottob. - lat.* 2472, f. 178r.

Fig. 4. La Valle Camonica. Da Vincenzo Coronelli, *Bresciano*, parte settentrionale, Ven

nezia 1689 (particolare).

Morosini, di cui Dio si serve «qual altro s. Carlo», e raccomandandosi alle sue preghiere, Giacomo Filippo lamenta l'impossibilità di recargli visita a Brescia:

> «... Vivo con grandissimo desiderio di parlargli, e se l'obedienza del signor cardinale non mi tenesse legato sarei al certo da lei spesso per ragionarli di cose che non mi è lecito scriver in carta...».

La lettera venne forse dettata dal nostro personaggio ad un suo collaboratore; altrimenti starebbe a dimostrare che ne esagerarono l'ignoranza sia le fonti inquisitoriali, sia quelle «pelagine», preoccupate le prime di sminuirne le qualità, le seconde di consolidare l'immagine «apostolica» di un uomo reso grande per dono divino. Comunque il documento dà testimonianza della piena fiducia accordata dal vescovo al laico di Santa Pelagia. In occasione del soggiorno presso i «padri della Pace», avvenuto, secondo il Guerrini, due anni prima, il Casolo era stato probabilmente ricevuto dal Morosini, se ne era guadagnato l'amicizia ed aveva avviato una discreta rete di rapporti con sacerdoti della diocesi. Non è escluso che si fosse recato in territorio bresciano prima del 1647; certamente vi tornò più tardi, nel 1652. È questa la data cui già Francesco Gambara aveva fatto risalire la visita in Valcamonica e la conseguente fondazione dei primi oratori pelagini. Altre fonti, come vedremo, confermano che Giacomo Filippo, dopo un soggiorno veneziano, visitò la valle, e qui venne accolto dall'arciprete Marco Antonio Recaldini [2].

La famiglia Recaldini era la più importante di Niardo, piccolo centro della media Valcamonica, sulla riva sinistra dell'Oglio: risiedeva in un cospicuo palazzo e possedeva gran parte delle terre intorno. Un Orazio Recaldini aveva ricoperto l'ufficio di sindaco della valle negli anni 1596,

[2] La cronologia proposta da F. GAMBARA, *Ragionamenti*, V, pp. 29-30, trova conferma nella lettera del Carafa riportata nella *Scrittura* dell'Albizzi, ed è accettata da P. GUERRINI, *I Pelagini di Lombardia*, p. 73.

1603 e 1609 [3]. Zaccaria, padre di Marco Antonio, aveva fatto costruire una chiesa di famiglia dedicata all'Angelo custode, e quando, nel 1650, la comunità ottenne dalle monache di S. Giulia una reliquia del niardese s. Obizio, questa fu trasferita dal convento bresciano alla chiesa dei Recaldini, prima di essere solennemente traslata nella parrocchiale di S. Maurizio [4]. Nell'oratorio paterno e, come cappellano della confraternita del Rosario, nella chiesa parrocchiale, Marco Antonio aveva svolto il suo apprendistato sacerdotale prima di diventare, nel 1649, curato di Berzo Demo [5]. Questo paesino, posto su di un ripido pendio nel punto in cui la valle si restringe e volge decisamente verso occidente, aveva goduto qualche anno prima di un breve momento di celebrità per essere stato teatro della vicenda di una tal Caterina di Valtellina che affermava di ricevere nel corso di frequenti estasi rivelazioni divine, di cibarsi esclusivamente di ostie consacrate e di essere continuamente insidiata da demoni. Il caso è narrato, sotto l'anno 1642, nella cronaca di Giovan Battista Bianchi: la donna, ritenuta santa «da moltissime persone», venne convocata dal vescovo Giustiniani, giunse a Brescia accompagnata da un gran corteo di sostenitori e fu accolta da una folla che cercava di toccarle le vesti e di

[3] P. Biazzi, *Niardo*, p. 10; B Barbieri - G. Rinchetti, *Niardo, Valle Camonica*, pp. 71 e 143 (serie dei parroci del paese). Il sindaco di Valle era nominato dal Consiglio generale, organo di rappresentanza locale che affiancava nel governo i tre funzionari veneti inviati da Brescia e residenti in Breno.

[4] Nell'estimo del 1660 Zaccaria Recaldini, coniugato con Barbara Griffi, compare come proprietario della casa di famiglia, di 28 campi, 22 terreni prativi, 30 castagneti e un «brolo grosso». Sono annotati, nello stesso documento, anche debiti di dote per due figliole ed alimenti «per la reverenda Monica». I componenti della famiglia risultano essere sette; ASBs, *Territorio ex veneto*, busta 491, *Estimo di Vallecamonica* 1660.

La chiesa degli Angeli custodi venne edificata nel 1640; su Obizio di Niardo, morto nel 1204 nel convento bresciano di Santa Giulia, si veda G. Brunelli, *Curiosj trattenimenti*, pp. 359 ss., e E. Camisani, *Obizio da Niardo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IX, Roma 1967, pp. 1085-1086.

[5] R. A. Lorenzi, *I Signori della preghiera*, pp. 24-25.

ricevere da lei la benedizione. Ben presto, sospettata per le sue stranezze, la visionaria venne interrogata e, riconosciuta colpevole di ipocrisia e di stregoneria, condannata dal Sant'Uffizio a dieci anni di carcere [6]. Il Guerrini dà un gran rilievo a questo episodio di «falso misticismo»; a suo parere il Recaldini, «già avviato ad accogliere le novità mistiche del quietismo», sarebbe entrato in contatto con l'«astuta pinzocchera» e ne avrebbe subito l'influenza [7]. In realtà, al tempo dell'arrivo in Berzo Demo del nuovo parroco, Caterina era ormai rinchiusa da anni nelle carceri dell'Inquisizione; certamente ogni "disordine" da lei procurato era stato rimosso, e la pietà dei camuni ricondotta a consuetudini più ortodosse. Giustamente il Lorenzi sottolinea poi che il Recaldini non era un povero e incolto prete di montagna, ma un dottore in teologia curioso ed inquieto. Aveva appena concluso gli studi, probabilmente a Padova, quando, nel 1651, venne nominato arciprete di Pisogne, importante centro sul lago d'Iseo. La promozione a questa carica gli recò impegni più gravosi e preoccupazioni fastidiose: da una lunga contesa con una famiglia del luogo, per ottenere il pagamento di un lascito testamentario, agli attriti con altri sacerdoti e con i rappresentanti della vicinia di Pisogne, che inoltrarono presso il vescovo una protesta per la nuova conduzione, a loro avviso autoritaria ed imprudente, del patrimonio parrocchiale [8].

[6] P. GUERRINI, *Le cronache bresciane*, V, pp. 7-8; CISTELLINI, (b), *La vita religiosa*, p. 163. Ma non tengono conto che A. BATTISTELLA, *Notizie sparse*, p. 127, aveva rinvenuto tra i manoscritti appartenenti al Sant'Uffizio di Bologna (ora conservati presso la BAB), il processo di Caterina de Rossi da Poschiavo. La donna, allora cinquantenne, fu incriminata per frequentazione di eretici, pratiche blasfeme e finzione di santità; abiurò e fu condannata a dieci anni di reclusione.

[7] P. GUERRINI, *I Pelagini di Lombardia*, p. 75; gli fa eco A. VECCHI, *Correnti religiose*, p. 96, che definisce il Recaldini «già proclive alle suggestioni misticizzanti, tanto da lasciarsi ciurmare da una falsa visionaria».

[8] R. A. LORENZI, *I Signori della preghiera*, p. 26; P. GUERRINI - A. SINA, *La pieve di Pisogne*, p. 283. Il Recaldini fu chiamato, con nomina del 6 giugno 1651, a sostituire mons. Agostino Bosio di Lovere,

Colpisce che questo sacerdote, «molto impegnato nella gestione dell'economia e della roba della parrocchia, ed anche dei suoi particolari interessi», sia divenuto in così breve tempo la guida spirituale di un movimento di «illuminati»; congettura il Lorenzi che la svolta sarebbe maturata sotto l'influenza di Andrea Fanzago, il quale al ritorno dagli studi padovani, venne affiancato al Recaldini nella cura di Pisogne [9]. Ma non vi sono prove che suffraghino tale ipotesi: il nome del Fanzago non figura mai tra quelli dei capi pelagini, ed il suo viaggio a Milano, al tempo della morte del Casolo, avvenne in seguito alla dispersione del movimento camuno. Fu invece certamente la comparsa in valle di Giacomo Filippo, nel 1652, l'evento catalizzatore di tensioni individuali e collettive, l'occasione di un impegno totalizzante, per il Recaldini e per molti altri.

Gli oratori presero il nome di 'Congregazione della Fraia', che richiamava la tradizione delle antiche discipline, caratterizzate da una gestione comunitaria e da una pratica devozionale che i dettami controriformistici avevano in gran parte cancellato. Ebbero una rapida diffusione grazie all'accondiscendenza del Morosini e al sostegno diretto di monsignor Paolo Bona, un eminente prete camuno che aveva ricoperto un tempo la carica di cancelliere episcopale e proprio nel 1652 accompagnava il vescovo nella visita pastorale in valle [10]. Ma non erano passati che pochi

protonotario apostolico, che aveva governato la sede per 36 anni; A. BETTONI - D. SILINI, *Pisogne*, p. 38.

[9] R. A. LORENZI, *I Signori della preghiera*, pp. 25-26. Sulla famiglia Fanzago qualche cenno in A. BETTONI - D. SILINI, *Pisogne*, pp. 60 ss. e 106.

[10] Paolo Benvenuto Bona, nato a Breno nel 1602, era figlio di un notaio di Ossimo; la sua famiglia possedeva diverse proprietà nelle terre di Ossimo, Breno, Cerveno e Cogno. Addottoratosi in teologia, occupò l'ufficio di cancelliere episcopale negli anni 1641-1642, sotto il vescovo Vincenzo Giustiniani. Divenne quindi arciprete di Rogno (dal 1642 al 1646), di Berzo (1652-1656), e infine di Edolo (1656-1658). Venne nominato covisitatore dal Morosini il 21 luglio 1652. Negli atti della visita non compaiono segnalazioni della presenza degli oratori pelagini;

mesi e già il propagarsi degli insegnamenti dei Pelagini suscitava le prime preoccupate reazioni. Il 26 marzo 1653 don Bartolomeo Caldinelli, rettore di Breno, inviava una concitata lettera di denuncia al vescovo di Brescia.

«Pullula una nuova setta sotto il titolo di Pelaggini, i quali generano scisma nelle Parrocchie di questa terra e non hanno Regola stabile come dovrebbero havere. Io ho affaticato per havere questa loro Regola, ma ho scoperto che non n'hanno, ma in certi foglietti che dispensano fra loro sta la loro setta. In questa parrocchia mi mettono scisma, ove vi è una Scuola de Disciplini ben fondata da s. Carlo nella visita Apostolica, ove vi sono ben sessanta cinque Disciplini, che fanno profitto spirituale, come anco questo popolo il quale frequenta i ss.mi Sacramenti la prima e la terza domenica di ciascun mese. Hor questa nuova setta perturba questo profitto, mentre enontiano questi Pelaggini che non si può salvare chi non fa Oratione mentale, e levano il nervo della speranza a quelli che caminano semplicemente per la via regale che gl'insegna la Santa Chiesa per mezzo de Pastori. Perturbano ancora facendo certe loro fonctioni nel tempo delli officij parrocchiali.

La necessaria vigilanza che ha sopra l'Anime della sua Diocese gl'inspirarà di trovar rimedio a questo male, con fare che si riduchino sotto Regola, che deve essere da Vostra Signoria Illustrissima veduta et approbata, e promulgata, altrimente andiamo a pericolo di cascar nell'incendio dell'heresia d'Allemagna, ove ognuno si fa regola secondo il suo capritio, e si scuote dall'obedienza di S. Chiesa...» [11].

Il richiamo all'eresia d'oltralpe appare qui riferimento puramente analogico, non denuncia di rapporti concreti; il non avere «regola stabile», agli occhi del Caldinelli, accomuna i Pelagini ai riformati, colpevoli innanzitutto di indisciplina e di disobbedienza. A suscitare questo primo allarme è il fatto che i "settari" turbano l'organizzazione parrocchiale: le loro pratiche sono entrate in competizione con le funzioni tradizionali, la loro predicazione minaccia di sottrarre fedeli alle prediche del curato.

AVBs, *Vallis Camonicae secunda visitatio Maurocena, liber tertius* (*Visite pastorali*, 31), ff. 1-89.

[11] BV, *Ottob. - lat.* 2472, f. 179r.

Di pari passo con l'incremento dell'importanza di Breno, sede della Comunità e centro amministrativo e giudiziario della valle, si era intensificato anche lo sforzo di promozione della vita religiosa ed insieme di vigilanza sui fedeli e sulle parrocchie [12]. Dagli atti della visita del vescovo Gian Francesco Morosini (1593) risulta che il rettore di Breno, a quel tempo coadiuvato da un curato ed un cappellano, in qualità di vicario foraneo controllava anche le chiese di Borno, Ossimo, Lozio, Malegno, Astrio, Niardo e Prestine. Negli anni Cinquanta del Seicento si constata lo sviluppo dei centri abitati (Breno e Borno soprattutto), e l'istituzione di nuove parrocchie (Pian di Borno, Ossimo inferiore, Villa Lozio); il rettore, il nostro Bartolomeo Caldinelli, è ora assistito da cinque sacerdoti, uno dei quali impiegato come maestro di scuola [13]. La recente erezione della nuova chiesa parrocchiale di S. Salvatore, consacrata dal Morosini nel 1646, aveva risolto a Breno un problema quasi secolare. L'antica chiesa di S. Maurizio, lontana ormai dal centro abitato che si andava sempre più estendendo a valle, lungo la strada principale, non poteva più supplire alle esigenze cultuali della popolazione. Vi si celebravano da tempo le sole cerimonie festive e le messe per i defunti, mentre per le funzioni ordinarie si ricorreva alla piccola chiesa nobiliare di S. Antonio [14]. Con l'attiva-

[12] Della «metropoli della valle» si vedano le due descrizioni, all'inizio e alla fine del XVIII secolo, del podestà G. DA LEZZE, *Il catastico bresciano*, III, p. 215, e di G. BRUNELLI, *Curiosj trattenimenti*, pp. 29-30.

[13] Lo sviluppo dell'istituzione vicaricale, a partire dai suoi esordi sotto l'episcopato di Domenico Bollani, che la introdusse nel 1560, è seguito da L. ANDRIGHETTONI, *I vicariati foranei*; sul distretto di Breno per il periodo che qui ci interessa cfr. pp. 55 (visita G. F. Morosini), 57 (visite di M. Giorgi e dei suoi vicari G. M. Macario e G. Bortolo, negli anni 1602 e 1624-'25), 61 (visita di V. Giustiniani), 63, 64 e 66 (prima e seconda visita di M. Morosini, 1636-'37 e 1646).

[14] G. FERRI PICCALUGA, *San Maurizio*, pp. 144-146; si veda inoltre, della stessa autrice, *Architettura e Controriforma*, pp. 17-81, fondamentale per il problema dell'applicazione dei decreti tridentini in una zona "periferica".

zione della nuova chiesa S. Maurizio era decaduta ad oratorio campestre, e si avvertiva la necessità di convogliare le antiche devozioni ancora legate al santuario extraurbano verso gli altari della parrocchiale, disciplinandole secondo i precetti tridentini.

Bartolomeo Caldinelli era l'uomo della Controriforma in valle: nato a Edolo nel 1567, aveva deciso di farsi sacerdote a 14 anni, dopo aver conosciuto Carlo Borromeo in occasione della visita apostolica del 1580. Addottoratosi in teologia ancor giovane, divenne parroco di Breno a 29 anni, nel 1596; fu lui a volere prima la ricostruzione di S. Maurizio, poi l'avvio dei lavori per la nuova parrocchiale (ultimati solamente dopo il contagio del 1630), e infine l'erezione dell'attiguo tempietto in onore di s. Carlo (1648) [15]. Questo prete, alla veneranda età di ottantasei anni, dopo una vita impiegata nel dare "ordine" alla pietà dei camuni, dovette giudicare intollerabile che proprio ora si affermasse il proselitismo settario delle nuove conventicole. Il Morosini, che nel corso della recente visita pastorale aveva certo ben conosciuto la situazione di Breno, come pure la lunga fedeltà del suo sacerdote e vicario foraneo, rispose all'appello imponendo una regolamentazione volta a ricondurre il movimento sotto il controllo vescovile.

Le misure applicate all'oratorio dell'Angelo custode di Niardo recano la data del 18 giugno 1653, e sono sottoscritte da mons. Paolo Bona; i confratelli avrebbero obbedito entro il termine di un mese, pena la soppressione di ogni loro raduno, «anco al numero solo di cinque, e molto più in case private». Dovevano innanzitutto sottomettersi alla guida di un ecclesiastico «non essendo conve-

[15] Il Caldinelli morì il 12 febbraio 1656, all'età di ottantanove anni, e venne sepolto nella parrocchiale, ai piedi dell'altare della peste. Nella pala dedicatagli da G. Troiano (1631), figura nell'atto di invocare la cessazione del contagio. Il libretto di G. B. Omeri, *Giubilo di Val Camonica*, è dedicato a lui, «philosopho, theologo, in Clero Sapienti Rectori Breni, et in tota Valle Camonica Commissario episcopali». I suoi resti, in buono stato di conservazione, vennero rinvenuti nel 1968, cfr. E. Laini, *Mons. B. Caldinelli*, in "L'Eco di Breno", 1968.

niente che persone secolari habbiano cura d'anime, e particolarmente di quelle che professano attender alla perfettione». Per non distogliere dagli impegni parrocchiali il rettore di Niardo, mons. Vertua, la scelta cadde su don Giovan Battista Farise, cappellano e dottore in teologia. Vi era poi la proibizione, per gli stessi confratelli, di rendere pubblica «colpa o difetto alcuno che sia peccato oculto e grave». Al direttore dell'oratorio spettava giudicare quali mancanze render note per dare il buon esempio. Al terzo punto si ordina che il sodalizio si aggreghi ad un'altra «confraternita o oratorio legittimamente eretto e approvato». Compare infine l'esplicito divieto di esercitarsi «nell'oratione che si dice d'unione, e di contemplatione»; non perché non sia buona in sé – specifica l'ultimo punto – «ma perché è mezzo molto sogetto alle illusioni et a partorir alterationi nella Chiesa di Dio, massime tra i semplici» [16].

Tutte queste misure, una per una, vennero "neutralizzate" dai Pelagini. Don Farise sarebbe divenuto in breve uno dei loro maggiori capi, mons. Bona si sarebbe legato ancor più al movimento; essi avrebbero infine scelto di aggregarsi all'oratorio bresciano di S. Filippo Neri, diretto dai padri della Pace, ai quali si doveva la prima visita del Casolo, e forse una responsabilità diretta nella fondazione delle conventicole camune. Alcuni aspetti del cenacolo filippino rivelano una certa affinità con le pratiche coltivate dai Pelagini: basti pensare che al suo interno si perpetuava la tradizione della pubblica penitenza, attraverso la cosiddetta «congregazione delle colpe», di scadenza settimanale. Compariva poi nelle regole della Pace una significativa insistenza sulla rinuncia alle ricchezze, sul «viver in comune» e sulla «vocazione di perfetione», nonché un richiamo continuo alla pratica dell'orazione mentale [17].

Prima della scadenza dell'ultimatum, il 4 luglio, una ses-

[16] BBr, *FP*, «Ordini che doveranno esser esseguiti dalli Confratelli novamente congregati nella terra di Niardo di Valcamonica per comandamento di Mons. Ill.mo e Rev.mo Marco Morosini, vescovo di Brescia».

[17] P. GUERRINI, *La Congregazione dei Padri della Pace*, pp. 17-18 e 38.

santina di confratelli si riunirono a Niardo e deliberarono di inviare a Brescia Agostino Recaldini, in qualità di loro procuratore, al cospetto del vescovo e del superiore dell'oratorio filippino. Il 9 luglio la nuova aggregazione venne sancita con istrumento notarile; il vescovo ancora una volta raccomandò ai confratelli di riunirsi in chiesa, non in case private né in concomitanza dei divini offici, e senza mai escludere il parroco [18].

L'ordine del presule non sortì insomma alcun effetto, o forse, dopo una prima battuta d'arresto, il movimento riprese ad accrescersi in modo ancor più allarmante. Il Morosini non ebbe il tempo di intervenire una seconda volta in modo risolutivo, perché morì prima della fine di quell'anno; ma un'altra denuncia, non molto tempo dopo, mise al corrente della situazione le autorità secolari.

Furono questa volta i deputati pubblici di Breno ad inviare una lettera ai rettori di Brescia, in cui lamentavano la «nova introdutione» di una "setta" contraria ai dogmi cattolici [19]: era una dettagliata informazione sulla nascita del movimento, oltre che sulle convinzioni e le pratiche dei suoi appartenenti. Il Casolo, definito «homo che per le sue lodevoli operationi spira odore di santità nell'universale concetto», aveva introdotto due anni prima «devote institutioni» e predicato «la frequentia dell'oratione mentale», ma «per la rozezza di quei popoli idioti» il tutto si era presto convertito «in cattiva semenza». Data l'importanza del documento conviene lasciarlo parlare direttamente, attingendo dalla trascrizione che ne dà il Guerrini:

«...I dogmi e costumi principali di questi, volgarmente chiamati Pelagini, consistono in radunanze di notte tempo in oratorio da essi destinato per la loro oratione mentale. Quivi non solo i Religiosi partigiani di questa setta, ma i secolari medesimi et don-

[18] BBr, *FP*, capitolo del 4 luglio 1653; *Erectio Confraternitatis S.ti Angeli Custodis et S.ti Philippi Nigri*, atto notarile del 9 luglio.

[19] Sette erano i deputati, a cui si aggiungevano il sindaco in carica, quello dell'anno precedente, e l'avvocato. Erano nominati dal Consiglio generale.

ne istesse si fanno lecito di predicare la parola di Dio, d'interpretar la Sacra Scrittura et dichiarar gl'Evangeli, prorompendo per la loro ignoranza in mille heretiche propositioni. Si vantano pieni di Spirito Santo, et a chi li riprende di questi suoi errori, massime nel particolare di predicare secolari e donne, rispondono che anco Santo Pietro et gli altri Apostoli erano senza lettere, et che pur riuscivano nella predicatione mirabili. Professano di far miracoli, e ve ne sono alcuni di essi giunti a tanto eccesso di pazzia che mandano la sua camiscia a gl'infermi, da quali toccata le promettono sanità.

Il primo loro insegnamento è che niuno possa salvarsi che non sia Pelagino, che non occorre dir orationi vocali di sorte alcuna, bastando, anzi essendo unica e bona, la mentale, aggiongendo che il Pater noster, l'Ave Maria e simili sono semola delle loro orationi. Che la veneratione del SS.mo Sacramento dell'Eucarestia è di stima minore dell'oratione mentale, di modo che se un cane fosse per cibarsi della Sacratissima ostia stimano esser meglio continuare nell'oratione mentale che scacciar il cane da così grave inconveniente.

Persuadono a mariti l'astenersi dal commercio carnale con le loro mogli, assignandoli tempi determinati e prescrivendoli diverse circostanze di non toccarsi le carni e sino di cantar le littanie della Beata Vergine nella consumatione del matrimonio. Hanno formata una nova Apocalissi con molte sognate rivelationi, et una specialmente che il SS.mo novo Pontefice habbia a trasferirsi ad abitare in Valcamonica nella chiesa de S.to Valentino da Breno. Si dice che principiino a confessarsi tra se medesimi et che ricevono la confessione degli altri, et insomma sono ingolfati in infinite et hereticali opinioni con sì fatta tenacità alla loro setta, che nelle loro stesse famiglie vivono in continua dissensione con quelli che non adheriscono alla loro dottrina, di modo che quella valle resta soggetta ad imminente pericolo di qualche stravagante dissensione tra se medesima, et ad evidente certezza d'andare sempre più confermandosi in questi fallaci propositi, anzi di moltiplicarli con maggiori disordini per la vicinanza che ha con la Valtellina de Signori Griggioni, infetta dell'heresia luterana, con rischio della perdita di tante anime e di quelle pessime conseguenze che potrebbero insorgere a pregiuditio di S. Serenità...» [20].

[20] P. Guerrini, *I Pelagini di Lombardia*, pp. 77-79; il memoriale è conservato tra le carte dell'ACBs, ora dislocato presso la BQ, Registro G. IX 1541, f. 55r e v. Si tratta di una copia non datata, ma collocata

Quanto stava accadendo in Valcamonica prendeva ora i contorni di un serio problema: che i montanari e le loro donne andassero predicando e liberamente interpretando le Scritture non era notizia che potesse essere trascurata dalle autorità venete. D'altra parte i rappresentanti pubblici di Breno (che per la stesura della denuncia si erano certo serviti di informazioni fornite dai preti avversi al movimento), rispetto alla lettera del Caldinelli, pur facendo riferimento a elementi di più antichi filoni ereticali, popolari e profetici (movimenti pauperistici, attesa del «papa angelico»), davano maggior risalto agli aspetti sociali della questione, e lasciavano intravedere la possibilità di dissesti di ordine politico.

Per la Repubblica la Valcamonica costituiva una zona di primaria importanza economica e strategica: vi transitavano, oltre alle merci provenienti dai territori dei Grigioni e degli Svizzeri, gli uomini destinati a rifornire le milizie di terraferma; era inoltre in comunicazione con la Val di Sole e, attraverso le strade che convergevano a Breno, con la Val Trompia e le valli bergamasche [21]. Dalle sue miniere si estraeva il minerale di ferro che veniva in parte lavorato in officine specializzate nella fabbricazione di armi ed armature e confluiva nel mercato settimanale di Pisogne, frequentato da acquirenti bresciani, bergamaschi, milanesi, pavesi e genovesi [22].

tra i documenti del 1655: probabilmente risale ai primi mesi di quell'anno o alla fine del precedente, se si considera l'accenno cronologico alla visita del Casolo. Il contenuto della denuncia è sintetizzato in uno degli appunti di C. CRISTONI, in BQ, ms Fé 55 F., f. 3, insieme ad altri scarni dati raccolti nel 1699. Del tutto inattendibile G. BIANCHI, *Gravi preoccupazioni*, che posticipa di un decennio la datazione del memoriale e, di conseguenza, quella dei fatti cui si riferisce.

[21] Un'accurata descrizione della valle e dei suoi confini è in G. DA LEZZE, *Il catastico bresciano*, III, pp. 185 ss.

[22] Per un quadro degli sviluppi della produzione siderurgica camuna nell'età della dominazione veneta è utile confrontare i dati contenuti nella relazione del podestà Paolo Correr (1562), in A. ZANELLI, *La devozione di Brescia a Venezia*, pp. 93-96, con quelli offerti dal DA LEZZE, *Il catastico bresciano*, III, pp. 185 ss., 273 ss., che segnala la dislocazione di miniere, forni e mulini, e con le informazioni fornite a

L'instabilità degli equilibri tra le potenze europee continuava, anche in tempi recenti, a tenere in allarme le autorità veneziane e la valle, fondamentale baluardo verso il nord, era sovente presidiata e percorsa da milizie. In occasione della crisi valtellinese, dopo che il capitano Girolamo Negroboni vi aveva mobilitato tutti gli uomini atti alle armi, si era mutata in «campo di Marte» per più anni consecutivi, e tale situazione si era ancora riproposta al tempo della guerra per la successione di Mantova e del Monferrato, e nella primavera del 1635, per la calata dei Francesi in Valtellina [23].

Se questi ultimi travagliati casi avevano procurato alla Valcamonica la nomea di «fedele scolta» della Serenissima era ancor vivo il ricordo delle resistenze che la riottosa nobiltà locale aveva opposto alla progressiva conquista veneta. E ancora antiche aspirazioni autonomistiche mal sopportavano uno stabile disciplinamento che, nei modi imposti dal patriziato della Dominante, implicava una preminenza della città di Brescia sulla valle [24]. Ma nel corso di due secoli di dominazione veneta era stato innanzitutto il gioco dei poteri, tra le alterne fortune dello Stato sovrano e la radicata egemonia della nobiltà bresciana, a condizionare le attenzioni del Senato verso i camuni. Dopo la prima conquista del bresciano, nel 1426, Venezia, ben disposta a concedere ampie autonomie alle terre confinanti con il dominio visconteo, aveva assicurato alla Valcamonica una totale separazione dalle città di Brescia e Bergamo e rispettivi distretti, insieme alla garanzia che non si sarebbero intaccati i privilegi esistenti, né si sarebbero introdotti altri dazi. I nuovi sudditi poterono compi-

fine secolo da G. BRUNELLI, *Curiosj trattenimenti*, pp. 65 e 83-86. Per il Settecento cfr. O. FRANZONI, *La ferrarezza camuna*, pp. 362-376.

[23] L. MAZZOLDI, *Gli ultimi secoli*, pp. 32 ss, e 60 ss.; G. BRUNELLI, *Curiosj trattenimenti*, pp. 620-621 (anni 1624-'26) e pp. 628-629 (1635-'36).

[24] I. VALLETTI BONINI, *Le comunità di Valle*; R. PUTELLI, *Valle Camonica e lago d'Iseo*; C. PASERO, *Francia, Spagna, Impero a Brescia*, pp. 46-47; C. PASERO, *Il dominio veneto*, pp. 28 ss., 38, 74 ss., 87, 160.

lare un proprio estimo e gestire separatamente la ripartizione dei carichi fiscali; inoltre si concesse una ampia autonomia giurisdizionale al capitano, un nobile bresciano inviato in valle con un mandato di durata annuale che rivestiva la massima autorità locale [25].

Anche in seguito, rispetto al territorio bresciano, la Valcamonica, come le terre separate, continuò a mantenere una condizione privilegiata; ma questa situazione andò progressivamente modificandosi, soprattutto a partire dai decenni successivi alla sconfitta di Agnadello, quando Venezia si sforzò di imporre una più salda organizzazione al Dominio e si trovò nella necessità di incrementare il prelievo fiscale per potenziare le sue difese [26]. Una risoluzione del Senato, nel 1553, limitò i poteri del capitano di Valle stabilendo che i giudizi sui reati che comportavano la pena di sangue, come pure le sentenze d'appello per le condanne alla corda e al bando, spettavano ai rappresentanti veneti. L'intervento risolveva d'autorità un contrasto insorto tra il consiglio di Breno e la città, arginando l'ingerenza bresciana: è significativo che padre Gregorio ne abbia riferito concludendo che la valle «restò consolata» da tanto «favorevole sentenza». Tra l'altro la ducale precisava che il ricavato delle pene pecunia-

[25] Non esiste uno studio esauriente sul reggimento di Valle Camonica, che inquadri il fondamentale problema dei rapporti con Brescia e con Venezia nei secoli XV-XVIII. È utile tener presente i saggi di D. PARZANI, *Il territorio di Brescia*, e di A. ROSSINI, *Il territorio bresciano*, oltre alle pagine di G. CHITTOLINI, *Contadi e territori*. Per i cenni che seguono si è fatto uso di E. FONTANA (ed), *Statuti di Valle Camonica*, e della *Raccolta di privilegij*, dove (pp. 350-352) è riportato il privilegio dell'1 luglio 1428 che, precisando i margini di autonomia della valle, sarebbe rimasto il fondamento giuridico dei rapporti con la Dominante.

[26] Per un quadro d'insieme della situazione giurisdizionale della provincia bresciana cfr. C. PASERO, *Il dominio veneto*, pp. 118-119, e soprattutto D. PARZANI, *Il territorio di Brescia*, pp. 55 ss. Per i mutamenti verificatisi dopo Agnadello, oltre al quadro generale ora offerto da G. DEL TORRE, *Venezia e la Terraferma*, si veda A. ROSSINI, *Il territorio bresciano*, pp. 79 ss. Un'ampia analisi della politica fiscale della Serenissima è in M. KNAPTON, *Cenni sulle strutture*.

rie inflitte dal giusdicente spettava alla comunità, conformemente a quanto previsto da una clausola degli Statuti, evidentemente il più delle volte ignorata. Tuttavia queste norme dovettero rimanere a lungo inosservate, perché nel 1561 altri nunzi furono inviati al cospetto del doge a lamentare simili trasgressioni, ed ottennero un'altra deliberazione a conferma della precedente [27].

Sul finire del '500 i contrasti tra il Consiglio di Breno ed il capitano crebbero al punto da indurre il sindaco a richiedere al Senato di destinare a quella carica dei nobili veneti, e non più bresciani. Ma il patriziato della Dominante non era disposto a recare una tale offesa ai privilegi dell'aristocrazia bresciana, e la richiesta non fu accolta [28]. Esclusa la possibilità di un rimedio radicale, i ricorsi erano destinati a perpetuarsi: nel 1623, sollecitato dalle proteste del podestà, il Senato stabilì che in caso di trasgressione le sentenze emanate dal capitano di valle fossero annullate, e che alla fine di ogni mandato – cioè annualmente – si inviasse un giudice bresciano per controllare pro-

[27] E. FONTANA (ed), *Statuti di Valle Camonica*, pp. a-c (per la parte presa l'1 dicembre 1553); G. BRUNELLI, *Curiosj trattenimenti*, pp. 576-580 (per il 1561). C. POVOLO, *Aspetti e problemi dell'amministrazione della giustizia penale*, pp. 113 ss., mette giustamente in rilievo i tentativi di estromettere i notai collegiati dei territori sudditi dall'attività giudiziaria di maggior rilievo, ad esempio riservando al cancelliere del podestà il diritto di scrivere gli atti processuali. Cfr. ora, dello stesso autore, *Da una città suddita*.

[28] È notevole l'argomentare con cui padre Gregorio, per non offendere alcuna delle tre parti in causa, addolcisce il senso dell'episodio: «...Teneva...il Reggimento in qualità di Capitano Marc'Antonio Schelini Cavaliere di Brescia, huomo zelantissimo della giustizia, la cui rigorosa esecuzione alterò tanto gli animi di queste genti, che per grandi stridori fu costretto il Sindico, ch'era il dottor Zaccaria Federici, con tutti gl'intervenienti al General Conseglio à passar supplica al Serenissimo Prencipe, acciò in avvenire destinasse al Governo della Valle Nobili Veneti, al che però non volle condescendere sua Serenità, per non pregiudicare al Privilegio di Brescia guadagnatosi con l'effusione del Sangue de suoi Cittadini nel difendere la Città tante volte per la Repubblica; acchettando questi popoli col raccomandar al Capitanio di temperar il rigore della giustizia col lenitivo della clemenza»; G. BRUNELLI, *Curiosj trattenimenti*, pp. 602-603.

clami e sentenze. «Per togliere li subterfugi» il provvedimento venne ribadito nel settembre del 1627, ed ancora nel 1642, precisando l'obbligo di tenere a Breno un libro delle denunzie da sottoporre ogni anno al giudice del Maleficio [29].

Risulta chiaro che, con questa serie di misure, la Serenissima intendeva affermare più saldamente la propria sovranità sulla valle indebolendo l'influenza bresciana che nell'autonomia del capitano aveva la sua espressione più evidente. Tuttavia è difficile precisare la complessa dialettica esistente tra questi poteri ed il ceto dirigente locale. In valle esisteva una diffusa ostilità verso i signori di città, ma d'altra parte molteplici interessi legavano le più importanti famiglie ed i notabili di Breno alle consorterie bresciane. Un episodio è significativo: nel 1620 la valle riformò i suoi statuti e li inviò a Venezia per l'approvazione, ma il Consiglio generale di Brescia si oppose perché contenevano, a suo dire, pregiudizi contro la giurisdizione della città; la questione si concluse solo dopo diversi mesi, quando tre dottori di Breno, recatisi a Brescia, sottoposero gli statuti alla revisione e al nulla osta del Consiglio cittadino [30].

Nel Seicento lo Stato veneto manifesta una coscienza più salda del proprio potere, ma rimangono inalterati i criteri che informano il suo intervento nella terraferma: costante resta il timore di urtare, con misure troppo energiche, la

[29] E. FONTANA (ed), *Statuti di Valle Camonica*, pp. c-d: ducale del 10 ottobre 1623. Ordina ai rettori di Brescia di redarguire «con grave, e severa admonitione» i due ultimi capitani di Valle; cfr. G. BRUNELLI, *Curiosj trattenimenti*, pp. 619-620; *Raccolta di privilegi*, pp. 352-353 (2 settembre 1627), p. 353 (27 settembre 1642: «...l'esempio del predecessor Capitan Bona, che, s'avrà trasgredito, doverà soggiacere alla Giustizia, assai valerà a contenere gli altri nei limiti proprj»).

[30] *Raccolta di privilegij*, pp. 355-356 (riporta una provvisione del Consiglio generale di Brescia, del 29 agosto 1620, che riassume la vicenda). Si tenga presente che le suppliche del Consiglio di Valle erano sostenute in Venezia da un "avvocato", un nobile veneto che aveva le funzioni di procuratore; analogamente a Brescia operava un "interveniente".

suscettibilità delle potenti famiglie cittadine, come pure la consapevolezza che le forze a disposizione sono troppo deboli per garantire una salda amministrazione della giustizia [31]. Tali limiti emersero clamorosamente proprio a Brescia, perché era particolarmente compatto il predominio dell'aristocrazia arroccata nella assemblea cittadina. Nell'autunno del 1644 la "rivolta" degli ottimati in difesa dei loro privilegi minacciati dalla progettata riforma del Consiglio generale umiliò le timide velleità della borghesia cittadina, isolò i rettori e costrinse infine il Senato a revocare il proprio decreto [32].

Nei confronti della Valcamonica l'intento più costante del governo veneto fu quello di ribadire, di fronte all'ingerenza cittadina, che quei lontani sudditi dovevano innanzitutto un'obbedienza diretta alla Dominante; tuttavia ad un parziale accoglimento delle istanze che essi muovevano in proprio, il Senato era indotto anche dal timore che velleità separatistiche mai completamente sopite potessero fomentare il malcontento in una zona tanto importante strategicamente ed economicamente. Così, prima ancora che da ogni parte d'Europa giungessero preoccupanti gli echi di sommosse popolari, il governo veneto si dimostrò sollecito ad arginare ogni motivo di diffuso malcontento, e prestò soccorso alla valle che, nel giro di pochi anni, oltre

[31] G. Cozzi, *La giustizia e la politica*, pp. 364 ss. Indispensabile ora anche il saggio di C. Povolo, *Aspetti e problemi dell'amministrazione della giustizia penale*; G. Benzoni, *Contarini, Angelo*, offre una verifica di questi problemi attraverso l'esperienza di un rappresentante veneto a Brescia, deciso più di altri a far valere la propria autorità; il Contarini, podestà dal marzo 1652, entrò in conflitto con l'altro rettore di Brescia, il capitano Antonio Bernardo.

Riguardo all'impotenza dell'autorità statale nei confronti dei gruppi organizzati di banditi che infestavano le zone di confine, oltre a P. Molmenti, *I banditi*, pp. 253 ss., e L. Mazzoldi, *Gli ultimi secoli*, pp. 3 ss., si veda il recente lavoro di C. Povolo, *Nella spirale della violenza*.

[32] Sulla "secessione" aristocratica del 1644 rimane fondamentale A. Zanelli, *Delle condizioni interne di Brescia*; A. Ventura, *Nobiltà e popolo*, accenna all'episodio alle pp. 469-471, ma si vedano anche tutti gli utili riferimenti alla situazione bresciana fatti dall'autore nelle pagine precedenti; cfr. inoltre L. Mazzoldi, *Gli ultimi secoli*, pp. 62-64.

all'incomodo delle mobilitazioni militari, al flagello della peste e agli effetti della crisi economica, aveva subito anche una serie di disastrose calamità. Nel 1634, con la dichiarata preoccupazione di impedire l'esodo delle maestranze di miniera e dei fabbricanti di armi, decretò un prestito straordinario ed esenzioni fiscali in favore di diversi centri del medio corso dell'Oglio investiti da gravi alluvioni [33]. E nel 1642, quando si prospettava per i territori di oltre Mincio l'avvio delle alienazioni dei beni comunali, a seguito delle suppliche dei rappresentanti camuni concesse una precisa garanzia riguardo l'incolumità della valle [34].

Le preoccupazioni circa la disciplina e la fedeltà della Valcamonica imponevano necessariamente una continua vigilanza sulla sua stabilità religiosa. Il ceto dirigente veneziano nel corso della contesa dell'Interdetto aveva dovuto valutare a fondo tutte le conseguenze che, in termini

[33] Lo straripamento dei torrenti, oltre ad allagare la campagne, devastava le officine metallurgiche. Il governo sospese la riscossione dei tributi e predispose l'invio di sussidi speciali e derrate alimentari. Si veda G. BRUNELLI, *Curiosj trattenimenti*, pp. 626-628, che riporta la ducale del 13 luglio 1634. Simili aiuti si erano predisposti in seguito all'incendio di Vezza, nel 1627, e ancora, dopo nuove inondazioni, nel 1644; vedi pp. 621-622 e 634. Nel 1626, preoccupato degli effetti delle misure protezionistiche poste in atto per controllare la produzione delle armi, che avevano aggravato la crisi in valle, il governo veneto concesse la libera esportazione del ferro ivi prodotto; cfr. A. ALBERTI - R. CESSI, *La politica mineraria*, p. 142, e l. MAZZOLDI, *L'economia dei secoli XVII e XVIII*, in *SB*, III, pp. 129 ss.

Circa l'incidenza della peste del 1630, C. PASERO, *Dati statistici*, ritiene, sulla base dei dati offerti dal De Lezze, che siano morte 4081 persone su un totale di circa 45 mila. Stando a B. FAINO, *Coelum*, la popolazione della valle nel 1658 era già risalita a 53.766 unità; secondo il Pasero ciò dimostrerebbe la maggior "tenuta" di una zona che affiancava una produzione agricola a quella industriale. Per un confronto di questa ripresa con la maggiore staticità dimostrata dal territorio bresciano nel suo insieme cfr. D. BELTRAMI, *La penetrazione economica*, p. 10.

[34] G. BRUNELLI, *Curiosj trattenimenti*, p. 633, che riporta la ducale del 9 agosto 1642; una simile situazione si era prospettata nel 1575: pp. 589 - 590.

di consenso, potevano scaturire da un conflitto di carattere confessionale. D'altra parte per tutti i monarchi europei quello della legittimazione del potere costituiva, dall'età della Riforma, un problema cruciale, e agli inizi del Seicento era all'ordine del giorno, non solo a causa delle lunghe dispute sullo *ius divinum*, la questione del ruolo destabilizzante che avrebbe potuto giocare il fanatismo religioso di un gruppo convinto di possedere il monopolio della verità [35]. La soluzione che nella prassi si era andata delineando consisteva nell'assunzione, da parte dello Stato, di un controllo diretto sull'ortodossia dei sudditi, sulle forme "esteriori" del culto e sull'educazione [36]. Per Venezia, di fronte alle censure fulminate da Paolo V, il nocciolo del problema rimaneva lo stesso. Il fatto che l'antagonista fosse il pontefice, cioè la guida religiosa della totalità dei sudditi e non solamente di una minoranza, ci induce a vedere in quel conflitto una anticipazione delle conquiste giurisdizionali dei sovrani settecenteschi, ma la riflessione sull'importanza di una legittimazione religiosa del potere si poneva per il governo veneto con quella urgenza che le guerre di religione avevano sollecitato, e nel Sarpi trovava il più alto grado di consapevolezza. Egli aveva avvertito che le critiche più insidiose per la sovranità dello Stato sono quelle che «detraendo alla pietà della Repubblica in materia di Religione levano appresso li sudditi il buon credito e li fanno perdere l'affezione al Prencipe» [37].

[35] Oltre ad essere l'anno dell'assassinio di Enrico IV, il 1610 vede la pubblicazione del *Tractatus de Potestate Summi Pontificis* del card. R. BELLARMINO («In questo libro... più di venticinque volte è replicato che quando il papa giudica un principe indegno per sua colpa d'aver governo, o vero inetto, o pur conosce che per il bene della Chiesa sia così utile, lo può privare»: P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, I, p. 139). Le stesse tesi il cardinale aveva ribadito nell'anno precedente riprendendo l'annosa diatriba contro Giacomo I Stuart nella *Apologia pro responsione sua*.

[36] W. REINHARD, *Confessionalizzazione forzata?*, p. 15, e M. OAKESHOTT, *La condotta umana*, i cui pareri vengono ripresi da P. PRODI, *Riforma interiore e disciplinamento*, pp. 279 - 280.

[37] *Del confutar scritture malediche*, in P. SARPI, *Opere*, p. 1170.

Negli anni Cinquanta del Cinquecento, e più precisamente in seguito alla delazione del Manelfi, Venezia era passata da un atteggiamento di relativa tolleranza nei confronti della penetrazione di idee protestanti, che gli scambi commerciali con il centro Europa favorivano, ad una sistematica repressione dei focolai anabattisti presenti nel suo territorio [38]. Rispetto al razionalismo religioso degli ambienti dotti, tradizionalmente vivo nell'ateneo padovano, che ammetteva la legittimità dello Stato e propugnava un ideale di tolleranza, l'anabattismo di estrazione popolare ispirato ad un radicalismo evangelico estendeva la protesta antiautoritaria al potere civile, e dall'attesa escatologica traeva una disposizione all'impegno per il mutamento immediato [39].

La propaganda ereticale, introdotta più agevolmente nelle valli di confine a causa dell'emigrazione delle maestranze tedesche di miniera, oltre che dai predicatori itineranti mescolati ai mercanti, agli inizi degli anni Quaranta aveva stabilito dei centri di diffusione a Collio Valtrompia e a Chiari. Nei decenni seguenti un importante nucleo anabattista rimaneva attivo a Gardone Valtrompia, un altro a Capodiponte, in Valcamonica; e ancora nel 1580, su istanza di Carlo Borromeo, Gregorio XIII interveniva con un breve contro gli eretici di Gardone (12 dicembre), e con un successivo estendeva le indagini a tutta la Valcamonica (31 dicembre) [40].

Non possiamo trascurare in questo quadro che inquietudini più difficilmente classificabili da tempi lontani per-

[38] A. STELLA, *Dall'anabattismo al socinianesimo*, pp. 79 ss.

[39] *Ibidem*, p. 76. Queste considerazioni circa il mutare dell'atteggiamento di Venezia verso il protestantesimo non possono esser comunque disgiunte dai motivi di politica interna ed internazionale riassunti bene da P.F. GRENDLER, *L'Inquisizione romana e l'editoria*, pp. 12 ss., 189 ss.

[40] P. GUERRINI, *La congregazione dei Padri della Pace*, pp. 89 - 92; A. CISTELLINI, *La vita religiosa nei secolo XV e XVI*, pp. 448 ss. V. GAZICH, *L'eresia protestante*; L. FALSINA, *I luterani di Gardone*, pp. 109 - 113; E. CORSANI, *Presenza protestante a Brescia*, pp. 213 - 226.

correvano i paesi di montagna, e persistevano ancora frequenti e talora confuse nel nuovo clima dei contrasti confessionali. Le tensioni esplose tra il primo e il secondo decennio del Cinquecento con l'impressionante fenomeno della repressione di streghe e stregoni, anche se in forma meno drammatica riemergevano nelle età successive con i casi di profetismo eterodosso o nelle clamorose visioni di donne estatiche [41].

È naturale che in queste terre l'autorità religiosa imponesse una vigilanza attentissima: si consideri solamente il ritmo serrato delle visite pastorali condotte in Valcamonica a partire dalla seconda metà del Cinquecento. Quella del vescovo Domenico Bollani (1567) fu preparata e seguita da altre, portate a termine dai suoi collaboratori: Giacomo Pandolfi nel 1562, Cristoforo Pilati nel 1573 e Giorgio Celeri nel 1578. Nel 1580, preceduto da Bernardino Tarugi, giunse in valle Carlo Borromeo, in veste di visitatore apostolico, e prima di fine secolo gli tennero dietro i vescovi Giovanni Dolfin (1583) e G. Francesco Morosini (1593). La visita di Marino Giorgi (1602) inaugurò il nuovo secolo, seguita da quelle dei vicari foranei G. Maria Macario (1624-'25) e Giulio Bartolo (1625); nel 1636-'37 toccò al vescovo Vincenzo Giustiniani. Infine, per terminare con gli anni della nostra vicenda, si recarono in Valcamonica Marco Morosini (nel 1646 e nel 1652) e, prece-

[41] O. Rossi, *Annali di Brescia*, in BQ, ms C.I.J., secondo il quale a Edolo e a Pisogne, nel 1513, vi sarebbero stati 60 roghi; G. Rosa, *Processi di streghe*, che tratta del processo alle otto streghe bruciate a Pisogne nel 1518. Se ne condannarono altre ad Edolo nel 1545: cfr. A. Cistellini, *La vita religiosa nei secoli XV e XVI*, p. 447. Sullo stesso terreno si produssero casi di possessione diabolica, di profetismo e millenarismo. «Ispirato da Dio» si definiva l'anabattista antitrinitario Giambattista di Voltolina, originario di Tirano; A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo*, p. 96. Marta Polentini, «invasata alquanti mesi di Spiriti maligni» ebbe a Berzo una visione della Vergine (1616); sessant'anni più tardi la comunità, scampata alla furia di un'alluvione, ottenne dal vescovo Marino Giorgi di poter edificare un santuario a ricordo dell'avvenimento; G. Brunelli, *Curiosj trattenimenti*, pp. 615 e 650; A. Sina, *Il santuario*, pp. 138 ss. Delle visioni di Caterina di Valtellina si è già detto sopra, a nota 6.

duto dal canonico Lucio Avoltori (1656), il cardinale Pietro Ottoboni, nel 1658 [42].

Non fu il Borromeo a «convertire» la valle, come tramanda certa agiografia: il meticoloso sopralluogo del rettore di Lovere, Giorgio Celeri, aveva rilevato in ogni parrocchia la presenza della Dottrina cristiana, e di almeno una confraternita in tutti i centri abitati, con particolare frequenza di quelle del SS.mo Sacramento, del Rosario, della Disciplina, del Nome di Gesù, della Misericordia e dell'Immacolata [43]. Per una più stretta sorveglianza della vita religiosa il vescovo Bollani aveva istituito nel 1560 i vicariati foranei, ormai consolidati a fine secolo [44]. Esistevano inoltre numerosi conventi francescani: degli Osservanti a Borno, a Lovere e ad Iseo, dei Conventuali a Bienno, delle Clarisse a Lovere. A questi si aggiunsero i nuovi insediamenti cappuccini a Breno (1586), a Edolo (1608), e ad Iseo (1585), e dei Riformati a Borno (dal 1601, in sostituzione degli Osservanti), e a Cemmo dal 1638 [45].

Non vi è dubbio quindi che, sottoposta alle due forme di

[42] Un utile elenco delle visite di Valcamonica è in L. ANDRIGHETTONI, *I vicariati foranei*, che specifica la collocazione della relativa documentazione nell'AVBs.

[43] P. GIUSSANI, *Vita di s. Carlo*, p. 291. La visita del Celeri è presa in considerazione da L. ANDRIGHETTONI, *I vicariati foranei*, p. 44; cfr. anche A. MORESCHI, *Note sulle confraternite*; V. BONOMELLI, *La Vallecamonica della Controriforma.*

[44] L. ANDRIGHETTONI, *I vicariati foranei*, pp. 33 ss.; ma si tenga presente il quadro più ampio ora offerto da D. MONTANARI, *Disciplinamento in terra veneta.*

[45] Per gli anni intorno alla metà del Seicento un'utile panoramica è offerta da B. FAINO, *Coelum,* dedicato al cardinale Ottoboni, che enumera, paese per paese, tutte le chiese di Valcamonica (pp. 197 ss.), aggiungendo il numero delle anime (p. 94), ed elenca inoltre tutti i conventi maschili e femminili esistenti in territorio bresciano (pp. 314 ss.). Sulla massiccia presenza francescana mi limito a citare gli studi più recenti: A. MOSCONI, *Conventi francescani*; O. FRANZONI, *Insediamenti francescani*; M. FACCHINELLI - M. FASSER - G. P. TRECCANI, *I conventi francescani,* pp. 370-402. Per quanto riguarda i cappuccini rimane utile V. BONARI, *I conventi ed i cappuccini.*

sorveglianza convergenti di Stato e Chiesa, la valle si trovasse a metà Seicento in una condizione di sottomissione politica e di ortodossia religiosa. Ma la stabilità di questo quadro era il risultato di delicati equilibri più che espressione di una ferma pacificazione, sicché prevenire ogni disordine era nell'interesse di entrambi i poteri. Nel nostro caso avevano lanciato per primi l'allarme gli uomini di Chiesa, grazie ad una presenza capillare nel tessuto sociale e ad una particolare sensibilità dottrinale, ma le autorità locali non avevano tardato a far sentire la loro voce di fronte ad un fatto che minacciava di turbare gli assetti tradizionali. D'altra parte un intervento solidale era logico tra uomini, laici o ecclesiastici che fossero, uniti da molteplici legami familiari ed economici.

Valutato il pericolo che la denuncia dei deputati camuni prospettava, i rettori di Brescia si affrettarono ad inviare in valle un giudice della ragione, con il compito di raccogliere precise informazioni [46]. Il risultato di questa inchiesta è riportato in una minuta conservata all'Archivio di Stato di Venezia, tra le carte del consultore in iure Bortoletti, e reca la data dell'11 giugno 1655; probabilmente il Bortoletti, presa in esame la relazione del giudice bresciano, ne sintetizzò i dati essenziali, che avrebbe poi trasmesso al Senato con l'aggiunta delle sue considerazioni [47].

Le notizie attinte dal magistrato durante il sopralluogo sono, a suo dire, il risultato «della voce più comune». Giacomo Filippo, indicato qui come «secolare della Congregatione di s. Filippo Neri», aveva introdotto gli oratori nel 1652; si era recato dapprima a Niardo, ospite di don

[46] Giudici della ragione erano chiamati a Brescia, Bergamo e Vicenza gli assessori che, unitamente a 2 cancellieri e a 2 camerlenghi, accompagnavano i rettori. Si richiedeva per questa carica la laurea in legge ed una notevole esperienza in campo giuridico; cfr. G. Povolo, *Aspetti e problemi dell'amministrazione della giustizia penale*, p. 158.

[47] ASVe, CI, 129 (*Seconda miscellanea e summari del Bortoletti*), fasc. 11.

Marco Antonio Recaldini e di suo fratello Agostino, i suoi primi entusiasti seguaci, poi aveva fatto sosta a Pisogne, dove il Recaldini era divenuto nel frattempo arciprete. Di qui a Capo di Ponte, a Malegno, e infine a Breno, accolto da don Paolo Bona, arciprete di Berzo, dal dottor Foresti e da altri personaggi del luogo. Eccettuati costoro – continua il giudice – gli altri Pelagini erano «plebei»; tra loro non figurava «persona d'autorità, né dependenza da persona grande». Praticavano l'orazione mentale e si dedicavano a esercizi di perfezione spirituale, poco adatti, secondo il magistrato, a «persone idiote e semplici», propense a formulare «sentimenti spropositati» e talora persino a presumere di aver raggiunto uno stato di santità. Anche tra gli errori annotati dal giudice figura l'asserzione che nessuno si possa salvare senza la pratica dell'orazione mentale, ma non è tanto il senso dottrinale dell'affermazione ad interessarlo, quanto invece la conseguenza che, sul piano sociale, ne deriva: i Pelagini, convinti che il loro sia l'unico percorso di salvazione, costituiscono ormai un gruppo a sé, danno aperti giudizi sul comportamento degli altri, correggono e ammoniscono «con indiscretezza» il prossimo, e questo cagiona in valle odi e disordini. Sono riconoscibili persino dall'aspetto esteriore, poiché manifestano una «natura malinconica», quasi che «li sanguigni et attivi» non possano trovar posto tra loro [48]. Si contano ormai tra gli affiliati trecento uomini, ed altrettante donne, forse ancor più. Non tutti sono in buona fede: accanto alle donne ingenue ed ignoranti vi sono personaggi astuti, «che sotto l'ipocrisia sperano promuover li loro interessi». Due volte alla settimana, al suono della campana, si raccolgono nelle chiese, dove leggono alcuni passi del padre Rodriguez e li espongono, propo-

[48] Non è questa una osservazione casuale, ma quasi una spiegazione medica, a conferma del precedente giudizio sulle velleità mistiche dei Pelagini. Per inciso ricordiamo che, dalla seconda metà del Cinquecento, si era aperto un dibattito intorno all'applicazione della diagnosi di melanconia ai casi ritenuti di stregoneria. Il primo a spiegare con la malattia melanconica i sintomi interpretati come prove di possessione

nendo qualche orazione mentale; altre riunioni avvengono invece in case private, dove talvolta si flagellano o compiono altri atti di mortificazione. Non si può negare – osserva il giudice – che tutto questo abbia prodotto un positivo effetto sui costumi: sono cessati i balli e gli amoreggiamenti, le armi sono state deposte, ed è cresciuta invece la frequenza dei sacramenti, così che si accostano al santissimo ogni settimana. Quanto ai capi del movimento, don Recaldini ha fama «di buona vita e di buone lettere», ma dicono che si intrometta eccessivamente nei negozi dei suoi parrocchiani, servendosi a questo fine delle confessioni. L'arciprete di Berzo, don Bona, è anch'egli «soggetto di lettere»: ha vissuto a Roma ed ha ricoperto a Brescia la carica di cancelliere episcopale; «non si sa che professi amicitie con grandi in quelli contorni». Agostino Recaldini e gli altri sono invece secolari privi di esperienza, che fanno mostra di una eccessiva pietà «inestata ne' loro malinconici umori». Si dice che tra essi corrano alcune profezie, una delle quali afferma che l'attuale pontefice si stabilirà in Valcamonica.

In conclusione il magistrato ritiene che i deputati, «o per odio alli Pelagini, o per zelo del bene pubblico», abbiano esagerato nel rappresentare il pericolo; a suo parere «li poveri di Valcamonica han più bisogno di religiosi che insegnino, che d'inquisitori che li castighino».

Fu dunque un funzionario del governo veneto a verificare per primo la reale consistenza dei fatti, e ritenne opportuno un intervento religioso che fosse volto più all'istruzione che alla repressione. Ma intanto anche il nunzio a Venezia, mons. Carlo Carafa, vescovo di Aversa, era stato messo al corrente della questione, e senza por tempo in mezzo ne aveva inviato informazione al Sant'Uffizio romano; nella lettera del 5 giugno 1655, che conosciamo attraverso la *Scrittura* dell'Albizzi, comunicò di aver ricevuto le notizie in quello stesso giorno, e di aver già richiesto al

demoniaca era stato il medico tedesco Johannes Wier, nel 1563, osteggiato, tra gli altri, dal BODIN, nella sua *Démonomanie des sorciers* (1580); cfr. C. DESSÌ, *Medicina e possessione demoniaca*, pp. 190-198.

vicario del vescovo di Brescia una dettagliata relazione [49]. Una sollecitudine davvero notevole, motivata forse dal fatto che il Carafa, poco più di un anno prima, si era mostrato molto sensibile a pericoli di quel genere. Per comprendere meglio la statura del personaggio e il contesto in cui maturò la sua esperienza è opportuno risalire a due anni addietro, quando il vescovo di Aversa venne destinato da Innocenzo X alla nunziatura di Lucerna, in un frangente di estrema gravità.

A partire dal febbraio del 1653 il suo predecessore, l'abate Knab, aveva inviato a Roma informazioni preoccupanti sulla rivolta scoppiata nella prefettura di Entlibuch contro l'aumento del dazio del sale, la svalutazione della moneta ed il peso dei livelli. Secondo una sua stima, i ribelli potevano mettere in campo 14 o 15 mila uomini in armi; in città ci si preparava a sostenere un assedio e, dato l'esiguo numero di soldati a disposizione, il Senato aveva chiesto aiuti ai riformati di Zurigo, che avrebbero certo colto l'occasione per mettere all'opera i loro predicatori. I ribelli, dal canto loro, stringevano rapporti con il vicino cantone di Berna, e si delineavano le avvisaglie di una insorgenza generale che avrebbe portato con sé «la fine della Religione Catholica» in quelle terre [50]. Dal mese di aprile inizia la sua corrispondenza il Carafa, sempre attento a comprendere la forza reale delle parti in campo ed i possibili sviluppi di una situazione incerta, in cui gli pare

[49] Carlo Carafa (1611-1680), vescovo di Aversa dal 1644, fu nominato da Innocenzo X nunzio in Svizzera nel 1653; passò alla nunziatura veneta il 31 ottobre 1654, e qui ottenne dal Senato, tre anni dopo, la riammissione dei gesuiti, che erano stati banditi nel 1605. Nel 1658 fu inviato da Alessandro VII nunzio presso l'imperatore; creato cardinale nel 1664, dall'anno seguente passò a Bologna in qualità di legato; M. Raffaelli Cammarota, *Carafa, Carlo.* Per un inquadramento degli interventi del Carafa qui presi in esame si vedano le considerazioni di P. Prodi, *Il sovrano pontefice*, pp. 308 ss., sul ruolo dei nunzi, «artefici quotidiani» nel rapporto tra pontefici e principi.

[50] ASV, *SS*, *Svizzera*, 46, ff. 46 ss., 90. Una sintesi di questi avvenimenti è offerta da P. Stadler, *Das Zeitalter der Gegenreformation*, pp. 652-658.

di ravvisare «una gran similitudine» con la rivolta di Napoli [51]. Non gli sfugge il pericolo che la propaganda ereticale, congiungendosi ai motivi politici e sociali della protesta, possa contribuire ad infrangere gli equilibri confessionali, e avendo appreso che sul confine bernese operano dei predicatori riformati invia sollecitamente un buon numero di religiosi in quella zona. Il capo dei ribelli, Giovanni Emmenenger, intendeva spedire un ambasciatore al papa per chiedergli di colpire Lucerna con una scomunica; al contempo le autorità cittadine incalzavano il nunzio per avere da Sua Santità aiuti di uomini e denaro. Di fronte a queste pressioni il Carafa temporeggia, evita di prender partito in una lotta incerta: gli è chiaro che i borghesi di Lucerna nutrono anch'essi «pensieri torbidi», tanto da far pensare che non tarderanno a prendere le armi contro i loro signori per aprire le porte della città ai ribelli («come in sostanza desiderano, e fuor di modo ambiscono») [52].

Egli sostiene che, per evitare il peggio, il Senato debba subito fare concessioni ai cittadini. In effetti, mentre nella dieta di Baden i "rustici" mantengono ferme le loro condizioni, rifiutando di scendere a compromessi, le autorità riescono a guadagnare l'appoggio della borghesia. La ribellione a metà giugno è ormai debellata: 150 capi sono catturati e il terrore spinge gli insorti bernesi a consegnare il loro capo, che ai primi di settembre viene decapitato e squartato [53]. Ma nell'autunno la situazione dei Cantoni

[51] ASV, *SS, Svizzera*, ff. 113 ss.; f. 130 (8 maggio 1653): «credo che fra questi rustici vi sia il formulario di Masaniello, poiché secondo quello parmi che vadino regolando i loro interessi». Cfr. RAFFAELLI CAMMAROTA, *Carafa, Carlo*, p. 514. In qualità di vescovo di Aversa il Carafa aveva favorito gli spagnoli al tempo della rivolta di Masaniello; il cardinale Teodoro Trivulzio, comunicando a Madrid la notizia della sua nomina a nunzio presso gli Svizzeri, lo presentò come soggetto capace e fedele al re cattolico; AGS, *Estado, Roma*, lettera del 22 dicembre 1652 (ff. non numerati).

[52] ASV, *SS, Svizzera*, 46, f. 130: lettera da Lucerna, 15 maggio 1653.

[53] ASV, *SS, Svizzera*, ff. 166 ss. e 185.

FIG. 5. Card. Carlo Carafa, nunzio a Venezia. Milano, Civica Raccolta delle stampe A. Bertarelli.

svizzeri rimaneva carica di tensioni politiche e religiose. All'inizio di novembre il Carafa seguiva con attenzione i lavori del parlamento di Altdorf, congregatosi alla presenza dell'ambasciatore spagnolo Casati, «per sopire i tumulti nati nel popolo circa la distribuzione delle pensioni fatta dai Ministri di Spagna in quel cantone» [54]. E negli stessi giorni un altro fatto impensieriva il nunzio: proprio nel territorio di Altdorf era nata una setta di «illuminati», simile per molti aspetti a quella che contemporaneamente andava mettendo radici in Valcamonica. Dal carteggio della nunziatura svizzera si apprende solo che il Carafa, con il corriere del 13 novembre 1653, fece partire un plico destinato al Sant'Uffizio, contenente una lettera e cinque altre scritture; tuttavia maggiori notizie sono riportate in uno scritto anonimo del 1687 facente parte di un codice chigiano:

«L'anno 1653 monsignor Carlo Caraffa, vescovo di Aversa, li 13 novembre, riferì alla Sacra Congregatione qualmente nel cantone di Urania (Uri), diocesi di Costanza, un certo don Michele Vartes haveva sparso tra le femine una certa contemplatione o modo di orare, che ammetteva baci, amplessi et altre inhonestà, secretezza in non conferire nè meno a' vescovi l'instituto loro, rigettava l'oratione vocale et approvava solamente la vita contemplativa, oltre altre scandalose propositioni e cerimonie, due volte condannate dal vescovo di Costanza e mal intese dalla Sacra Congregatione, che si deve supporre dasse piena autorità al detto vescovo che non solo nella terra di Astolfo (Altdorf), ove scaturì questa setta, detta anche delle 'micheline' dal suo direttore, o pure 'spiritorie', ma anche per tutto il cantone di Urania condannasse simil modo di orare» [55].

[54] Il Casati, che a fianco del Casnedi aveva partecipato ai negoziati in Valtellina nel 1639, venne inviato ambasciatore in Svizzera nel 1647; AGS, *Estado, Milan*, legajo 3363, 61.

[55] F. NICOLINI, *Su Miguel Molinos*, p. 96. Il passo riportato è tratto dalla copia manoscritta dell'anonima *Risposta overo esame veridico suggerito da Roma ad un cavaliero intorno alla lettera dell'Em.mo Petrucci, ch'egli inviò ad un suo amico sotto li 17 marzo 1687*, Roma, 8 maggio 1687, contenuta in BV, *cod. Chigiano B V 88*, ff. 17-31.

Nell'ultimo periodo della sua nunziatura in Svizzera il Carafa era impegnato a placare un grave dissidio insorto nella diocesi di Costanza: i

È riconoscibile in queste anonime righe tardo seicentesche una ispirazione decisamente antiquietista, cui si potrebbe attribuire la sottolineatura degli eccessi sessuali riferiti al Vartes e alle sue seguaci; nell'insieme comunque i caratteri qui descritti ricordano molto da vicino quelli della setta di Valcamonica. La notizia è interessante per diversi motivi: getta una nuova luce sul ruolo giocato dal Carafa, ci induce a pensare che a Roma, in quegli anni, insorgenze di questo tipo fossero seguite con particolare preoccupazione, e propone infine alla nostra attenzione un episodio non trascurabile di "prequietismo". Sarebbe un anello da inserire nella lunga catena di fatti che Romana Guarnieri ritiene nel loro insieme «un'ultima manifestazione del libero spirito», dagli Alumbrados al ranterismo inglese, fino al quietismo molinosista [56]. Certo, per la loro collocazione geografica e cronologica, i fatti della diocesi di Costanza costituiscono un antecedente molto più vicino rispetto a quello spagnolo degli Alumbrados, cui si era pensato di ricondurre l'origine del movimento camuno [57].

Allorché prestò orecchio alle voci provenienti dal bresciano il Carafa aveva dunque acquisito vasta esperienza della fenomenologia che oggi consideriamo tipica del suo tempo: sensibile al serpeggiare di «dogmi perniciosi alle anime», sapeva anche intravedere il rischio «che una heresia non havesse ad essere richiamo dell'altra», ed i pericoli

monaci del convento di Augia Divitis si erano opposti ad una bolla pontificia che stabiliva l'incorporazione dei loro beni nella mensa vescovile. Con loro si era schierato l'arciduca Ferdinando Carlo, suscitando la protesta dei Cantoni contro la sua ingerenza; RAFFAELLI CAMMAROTA, *Carafa, Carlo*, p. 514.

[56] R. GUARNIERI, *Il movimento del libero spirito*, p. 399. Per la ricostruzione della linea che, a partire dal "libero spirito", conduce al quietismo del Molinos, cfr. anche P. SIMONCELLI, *Il "Dialogo dell'unione spirituale"*.

[57] P. DUDON, *Le quiétiste espagnol*, p. 45, ipotizza che le dottrine professate dai "prequietisti" italiani fossero state introdotte nella penisola dalla Spagna o dalla Germania, «par la bouche de quelques colporteurs hérétiques».

che il malumore dei sudditi poteva causare alla «ragion di Stato». La lettera che egli inviò al Sant'Uffizio il 5 giugno è ben nota per esser stata riportata interamente dal cardinale Albizzi nella sua *Scrittura*, ma gli studiosi dell'argomento, dal Dudon, al Guerrini, al Lorenzi, non hanno cercato altre testimonianze tra le carte della Nunziatura di Venezia. Certamente la parte della documentazione spedita al tribunale dell'Inquisizione dovette scomparire nel palazzo del Sant'Uffizio, ma possibile che di fronte ad un caso che coinvolgeva anche le autorità venete il Carafa non avesse inviato ragguagli alla Segreteria di Stato?

Così in effetti avvenne: tra la corrispondenza del nunzio raccolta all'Archivio Segreto Vaticano vi è innanzitutto copia della famosa lettera del 5 giugno, che segnalava il diffondersi in Valcamonica di «dogmi assai pericolosi» [58]. Ma la settimana seguente (12 giugno), il Carafa si affrettò a ridimensionare l'allarme che egli stesso aveva suscitato; gli erano giunte dal vicario del vescovo bresciano le notizie sollecitate, e ne trasmetteva il contenuto:

«...gli inconvenienti sono minori assai di quello che haveva divulgato la fama, perchè in sostanza gl'esercitij che si fanno in quegli Oratorij sono buonissimi...».

Il rapido accrescersi del numero dei confratelli, unito alla carenza dei sacerdoti, aveva spinto alcuni a «discorrere in pubblico» di argomenti di fede; inoltre, in occasione delle loro riunioni, commentando brani dei padri Rodriguez e Granata, «più per ignoranza che per mala volontà» si erano lasciati sfuggire «molte sciocchezze e spropositi». Il vicario episcopale gli aveva comunicato l'invio in valle del penitenziere della cattedrale e del rettore di S. Zeno, per verificare l'entità dei disordini; il Senato veneto, dal canto

[58] ASV, *SS, NVe*, vol. 86 (1655), f. 258; il testo è identico a quello riportato dall'Albizzi. Il 12 giugno il segretario di Stato, card. Giulio Rospigliosi, rispondeva che le notizie di Valcamonica avevano cagionato «non poca commotione» nell'animo di Sua Santità, che raccomandava pronti rimedi per sradicare «le nascenti zizanie» dalla vigna del Signore; vol. 279 A, f. 162.

suo, attendeva una relazione dai rettori di Brescia, e dava l'impressione di voler intervenire, se necessario, «con modi prudentiali e sovrani, per evitare seditioni e tumulti, che con violenza potriano nascere in un paese confinante con la Valtellina» [59].

In effetti dalla corrispondenza con l'ambasciatore veneto a Roma emerge che in Senato si giudicava ormai che il male, «rappresentato con grand'amplificazione», non era «della qualità pessima che veniva asserito». La lettera del 26 giugno esprimeva soddisfazione per la disponibilità manifestata dall'Ottoboni all'ambasciatore (il cardinale si era dichiarato «pronto ad ogni occorrenza in tale gelosa materia»), e per la raccomandazione da lui impartita al suo vicario bresciano, di incamminare le opportune misure insieme ai rappresentanti del governo, «con buon concerto» [60].

Dei risultati della missione dei due sacerdoti il nunzio inviava notizia il 3 luglio:

«... hanno riportato di non aver in sostanza ritrovato cosa molto rilevante, ma solo alcune semplicità prodotte non da malitia, ma più tosto da ignoranza, o da sovverchio fervor di spiriti d'alcuni, che sono più zelanti e più idioti de gl'altri...».

In quell'estate del 1655 al Carafa la vicenda poteva apparire del tutto conclusa. Così riferiva il 21 agosto nella sua ordinaria corrispondenza con la segreteria di Stato:

«Colle lettere che mi sono venute da Brescia questa settimana ho avviso che il negotio della divotione Pelagiana di Valcamonica è intieramente sopito, e che ogni cosa sta di già rimessa in buon sesto, havendo il Vicario generale di quella città con zelo non meno che prudenza saputo rimediare a quei mali, che potevano, massime colla vicinanza dela Valtellina, egualmente con-

[59] ASV, *SS, NVe*, vol. 86, f. 239 (12 giugno 1656). E il Rospigliosi risponde che S. Santità è rimasta «molto consolata» apprendendo che si trattava di peccati di «semplicità» più che di «malitia»; vol. 279 A, f. 165.

[60] ASVe, *Senato, Deliberazioni Roma*, reg. 58, p. 43. Si tratta di una risposta ad una comunicazione dell'ambasciatore del 14 giugno.

taminare lo spirituale e produrre delle alterationi anco nel temporale...» [61].

In valle non si immaginava certo che l'impressione trasmessa a Roma dal nunzio potesse essere così tranquillizzante, dal momento che l'insolito andirivieni di «osservatori» qualificati continuava senza tregua. Il 22 giugno il Senato aveva invitato i rettori di Brescia a concordare con il vicario episcopale una nuova «missione», e la scelta era caduta su due religiosi «di buona vita», i padri della Pace Giovanni Andrea Cadei e Giovanni Antonio Marini. L'impiego di due padri filippini dimostra che il rappresentante ecclesiastico si era uniformato agli intenti di pacificazione del Senato; un intervento di carattere punitivo avrebbe presupposto una diversa scelta, visto che la congregazione filippina di Brescia aveva avuto la sua parte di responsabilità nell'introduzione degli oratori. Sulla scorta dei suggerimenti del giudice bresciano questa mossa avrebbe permesso alle autorità politiche di tener sotto controllo la situazione, evitando complicazioni col lasciare nominalmente agli ecclesiastici la responsabilità dell'iniziativa [62].

[61] ASV, *SS, NVe*, vol. 86, ff. 305 e 423. Analoghe le considerazioni fatte in Pregadi: ASVe, *Senato, Delib. Roma*, reg. 58, p. 48, lettera dell'ambasciatore del 10 luglio. «L'affare di Valcamonica va incaminandosi al buon sentiere...le commissioni che si son fatte a Brescia giova a credere siano per partorire ottimi effetti, come pure quelle che ci avisate impartire al suo Vicario il sig. Card.le Ottoboni».

[62] ASVe, *CI*, 118, f. 91. Un fascicolo dal titolo *Oratori di Valcamonica Pelagini* è contenuto in ASVe, *S. Officio*, busta 153. Si tratta di un promemoria dei consultori redatto nel 1682, purtroppo semidistrutto e pressoché illeggibile; elenca cronologicamente tutti i documenti relativi alle conventicole camune specificandone la collocazione nelle filze dell'archivio. Il primo riferimento risale al 22 giugno 1655: «ordine che si mandino religiosi in Valcamonica». Giovanni Andrea Cadei (1596-1670) godeva fama di ottimo educatore oltre che di uomo di santi costumi. Era entrato nella congregazione filippina nel 1622 e ne divenne preposito negli anni 1648-1651; impegnato nell'insegnamento della teologia e della filosofia ai giovani chierici, fu anche autore di diverse opere di carattere giuridico e di una *Pratica facile per confessarsi*, Brescia 1655. Anche il padre Giovanni Antonio Marini (m. 1696) ricoprì l'incarico di preposito; D. CALVI, *Scena letteraria*, p. II, p. 35; P. GUERRINI, *La Congregazione dei Padri della Pace*, pp. 292-294 e 300.

Importava soprattutto che non si mettesse in moto il meccanismo inquisitoriale, perenne fonte di contese giurisdizionali e di ingerenza della curia romana nei rapporti tra Stato veneto e sudditi, che la Serenissima gelosamente salvaguardava. A questo proposito Paolo Sarpi, in uno dei suoi ultimi consulti, era stato, come sempre, molto chiaro:

«Un sol frate mal affetto che sia nello Stato può far gran male al publico, e nelle confessioni, et in altri colloqui, sotto pretesto di spiritualità; ma un inquisitore può più che mille insieme, perché può acquistarsi maggior numero di religiosi, e farli ministri delle proprie passioni...» [63].

Nella sua *Risposta all'Historia dell'Inquisitione* del Sarpi, il cardinale Albizzi ricorda un episodio avvenuto nel 1653: l'incarcerazione di un certo Carlo Sala da parte del Sant'Uffizio di Vicenza aveva generato un grave attrito con il capitano della città, Pietro Mocenigo. L'inquisitore Agapito Ugoni rifiutò di consegnare il reo al foro secolare, come gli veniva intimato, e preferì rilasciarlo dietro pagamento di una cauzione. Per tutta risposta il frate venne allontanato dallo Stato. Ma Innocenzo X non tardò ad esternare all'ambasciatore veneto tutto il suo disappunto per la grave circostanza, e poco dopo l'inquisitore fu riammesso entro i confini della Serenissima. Dalla vicenda, secondo l'Albizzi, emergeva in modo lampante «la poca discretezza de i Rettori delle città, nel pretendere dagl'Inquisitori ciò che essi non possono fare»: difficilmente un membro autorevole della Congregazione romana avrebbe potuto esprimere un parere diverso, e l'Albizzi,

[63] *In materia di crear novo inquisitor di Venezia*, in P. SARPI, *Opere*, p. 1209. Alcune indicazioni riguardanti i tribunali dell'Inquisizione esistenti in terra veneta intorno alla metà del Seicento sono in BV, *Vat. - lat.* 10945: *Anima del Sant'Offitio spirata dal sopremo Tribunale della sacra Congregazione raccolta dal padre predicatore fra Giacomo Angarano da Vicenza l'anno del Signore MDCXLIV*, 162r. Sette sedi erano affidate ai domenicani (Venezia, Vicenza, Verona, Brescia, Bergamo, Crema e Zara); altrettante ai francescani (Padova, Adria, Treviso, Ceneda, Aquileia, Belluno e Capodistria); cfr. P. F. GRENDLER, *L'Inquisizione romana e l'editoria*, p. 99, nota 22.

tra i cardinali del Sant'Uffizio, era forse il più intransigente. La sua visione dei rapporti tra le diverse autorità non soffriva alcuna incertezza: al nunzio, ai vescovi e agli inquisitori attivi nello Stato veneto toccava il compito di difendere il prestigio dell'Inquisizione e la giustizia ecclesiastica senza cedimenti, respingendo «ogni novità pregiuditiale, per picciola ch'ella sia, percioché dalle picciole si passa alle grandi, e dalle grandi alla perdita di tutta l'autorità» [64].

Nella Chiesa tuttavia, specie al di fuori dei ranghi del sacro Tribunale, operavano uomini di diversa attitudine, e l'ufficio di nunzio a Venezia, che comportava una familiarità con la logica e le ragioni dei magistrati veneti, sollecitava una maggiore sensibilità politica. Così, all'opposto dell'Albizzi, il Carafa preferiva lamentare la scarsa diplomazia degli inquisitori:

«invece di sfuggire con destrezza li disgusti, li vanno sempre cercando, guidati forse da quella massima di pescar nel torbido, senza mirar gl'inconvenienti che derivano dal non sapersi regolare con quella maturità colla quale conviene di governarsi in questo Serenissimo Dominio» [65].

Un tale parere, espresso da un nunzio in una lettera alla Segreteria di Stato in termini così espliciti, merita la nostra considerazione.

Proprio Brescia, tra le città di terraferma, era il più recente terreno di scontro: dall'ottobre del 1654 l'attività dell'Inquisizione locale era sospesa perché il podestà aveva ordinato che le riunioni del tribunale, in assenza del vescovo, si dovessero tenere nel palazzo pretorio, anziché in quello episcopale. La questione è nota perché parte della relativa documentazione compare in molti repertori di ca-

[64] F. ALBIZZI, *Risposta all'Historia*, pp. 75 - 76 e 262. Su questo trattato, dato alle stampe nel 1678, probabilmente in seguito alla seconda edizione dell'opera del Sarpi, cfr. A MONTICONE, *Albizzi, Francesco*, p. 25, e A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica*, pp. 1476 - 77.

[65] AVS, *SS*, *NVe*, vol. 86, f. 287; lettera del 26 giugno 1655.

si interessanti problemi giurisdizionali, ma nemmeno il Battistella, che ne seguì gli sviluppi, pensò di collegarla direttamente al caso dei Pelagini [66]. E invece l'origine della «pretensione» del podestà potrebbe coincidere proprio con le prime denunce riguardanti la setta di Valcamonica. Per ordine dell'Inquisitore di Brescia erano stati arrestati, nel 1654, un frate ed «un certo Antonio Foresti», imputato d'eresia; quest'ultimo personaggio potrebbe essere lo stesso «dottor Foresti» di Breno che insieme al Recaldini aveva accolto il Casolo due anni prima. Messo al corrente del fatto il Senato ordinò al podestà Pietro Morosini di invalidare il procedimento iniziato dall'inquisitore, e di rimettere immediatamente in libertà i due prigionieri. In seguito a questo episodio il Morosini diede disposizione che non si potesse avviare processo alcuno sulla base di denunce ricevute dal solo padre inquisitore (senza cioè la presenza di un magistrato secolare), e che il tribunale, dato che il vescovo era assente, si dovesse riunire nel palazzo pretorio [67]. Il Carafa pensò bene di ribattere innanzitutto questo secondo punto, e riuscì ad ottenere un primo successo.

«È stato questo negotio durissimo – comunicava il 12 giugno al segretario di Stato, Giulio Rospigliosi – et altrettanto essentiale l'haverlo spuntato»;

[66] BCU, *fondo Joppi*, ms 413, fasc. 4; *Decreti in materia del S. Officio dell'Inquisizione*; *Inquisizione della Repubblica di Venezia*; *Materie pertinenti all'Officio della S. Inquisizione.*

A. Battistella, *Alcuni documenti*, pp. 116 - 132, ricostruisce la vicenda sulla base di notizie contenute nella miscellanea del fondo Joppi, ma non tiene conto di questa contesa giurisdizionale nello studio da lui stesso dedicato ai Pelagini nel 1925: *Un processo d'eresia*. Dell'inquisizione bresciana l'autore tratta anche in A. Battistella, *Notizie sparse*, pp. 121 - 138.

[67] BCU, *fondo Joppi*, ms 413, fasc. 4; *Inquisizione della Repubblica di Venezia*, ff. 129 - 130: lettere del 17 ottobre, 31 ottobre e 20 novembre 1654 al podestà di Brescia. Foresti non è cognome camuno: probabilmente si tratta qui di un personaggio bresciano o bergamasco, forse un cancelliere criminale recatosi in valle per motivi professionali; A. Fappani, *Enciclopedia bresciana*, IV, p. 246. Cfr. inoltre A. Battistella, *Alcuni documenti*, p. 128

perché una volta imposto a Brescia il loro volere circa il luogo delle riunioni dell'Inquisizione, le autorità venete avrebbero instaurato il nuovo corso in tutto lo Stato,

«con che sariano rimaste affatto estinte tutte le Congregationi del S. Officio di questo Dominio» [68].

I rettori bresciani ricevevano così avviso che a Venezia si era deciso di permettere che le congregazioni si svolgessero, *more solito*, nel palazzo episcopale, e «non solo per il desiderio d'incontrar le soddisfazioni di Sua Beatitudine», ma anche perché «le cose di Valcamonica» avrebbero potuto rendere necessaria, a breve scadenza, la convocazione del tribunale [69]. Per il Carafa si poneva ora il problema di risolvere il secondo punto, il più spinoso, tenuto finora da parte per non «ingroppar due cose insieme» [70]. Chiarì la difficoltà della situazione al cardinal Rospigliosi, ed infine, informato da quest'ultimo, entrò in gioco lo stesso ponte-

[68] ASV, *SS*, *NVe*, vol. 86, f. 237.

[69] ASVe, *Senato, Deliberaz. Roma*, reg. 58, p. 37 - 38. A. BATTISTELLA, *Alcuni documenti*, p. 129. *Inquisizione della Repubblica di Venezia*, f. 132r: contiene la documentazione trasmessa al nunzio il 12 giugno. Il Senato, «studioso... di dar a S. Beatitudine le prove più certe della propria filiale osservanza», ordinava che, in caso di convocazione del tribunale, le congregazioni si tenessero nel palazzo vescovile. Il testo venne trasmesso, il giorno stesso, ai rettori di Brescia, con l'aggiunta citata (f. 132v); BCU, *fondo Joppi*, ms 413, fasc. 4, f. 5.

[70] ASV, *SS*, *NVe*, vol. 86, f. 287. Il problema dell'"assistenza" di rappresentanti dell'autorità secolare ai processi del Sant'Uffizio aveva generato un gran numero di incidenti. Fin dal settembre 1551 una convenzione tra Venezia e Roma aveva stabilito la presenza dei rettori, ma i cardinali del Sant'Uffizio mostrarono poi di interpretare questo accordo come una momentanea concessione del pontefice. Le trasgressioni, da parte dei tribunali locali, divennero una regola, e ne seguirono casi clamorosi allorché la Repubblica prese un atteggiamento decisamente antiromano. Nel 1591 la vicenda che portò, in un clima di forte tensione politica, all'arresto e all'espulsione dallo Stato di fra Alberto da Lugo, inquisitore di Verona, indusse il Senato ad un più attento controllo sull'attività dei tribunali. P. SARPI, *Opere*, p. 1206; P. PASCHINI, *Venezia e l'Inquisizione*, pp. 53 - 67, 78 ss.; P.F. GRENDLER, *L'Inquisizione romana e l'editoria*, pp. 297 ss.

fice. Nel corso della consueta udienza Alessandro VII manifestò all'ambasciatore veneto Sagredo la sua soddisfazione per il fatto che il Senato aveva «distornato il Podestà di Brescia dal far le Congregationi del S. Offitio nel palazzo pretorio», e subito dopo «gli inculcò... che il suddetto Podestà... si ritenga dall'impedire che le denontie e querele si piglino come prima dal solo inquisitore». L'ambasciatore promise che ogni «novità» sarebbe stata ritirata, e comunicò al governo veneto la volontà del pontefice [71]. La questione, almeno all'apparenza, era risolta, e il Carafa ricevette dal segretario di Stato i complimenti per il suo operato. Il Senato, dal canto suo, inviò ai rettori copia della lettera del Sagredo e della richiesta del nunzio raccomandando di agire con ogni diligenza [72].

Nei rapporti con Roma non era più tempo di deliberazioni risolute: l'età in cui il Sarpi aveva contrastato il papato «anco nelle cose minime» era lontana e alla pratica prudente del compromesso la Repubblica si era adattata ormai da decenni [73]. Gravava inoltre sulle sue scelte, intorno

[71] Il testo della lettera dell'ambasciatore Sagredo è in BCU, *fondo Joppi*, ms 413, fasc. 4, ff. 6 -7; riferisce che il papa «mostrò che questo fosse contro ogni pratica non solo dell'Inquisizione, ma anche criminale, perché le denontie si ricevono non pur dalli Giudici, ma dalli cancellieri e dalli ministri inferiori ancora». Anche i principi d'altra parte sanno bene quanto giovi «invitar gli huomini a dar le denontie con vie secretissime».

[72] ASV, *SS*, *NVe*, vol. 279 A, f. 192: lettera del Rospigliosi al Carafa (3 luglio), e f. 201 (10 luglio), con apprezzamenti per le sue qualità, e soprattutto per «la modestia con che egli in ogni sua attione si governa». ASVe, *Senato, Delib. Roma*, reg. 59, p. 4v: lettera ai rettori di Brescia, 9 marzo.

[73] Per una sintesi storica dei rapporti con la S. Sede fino all'età sarpiana rinvio qui solamente a W.J. Bouwsma, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana*, pp. 64 ss.; e alla vasta bibliografia riportata dall'autore. Le premesse per approfondimenti relativi ai decenni sucessivi vanno cercate in P. Prodi, *The structure of the Church*; G. Cozzi, *Il doge Nicolò Contarini*; F. Seneca, *La politica veneziana*, ma rispetto alla ricchezza di lavori incentrati sulla personalità del Sarpi e sul suo tempo scarsi sono gli studi rivolti al periodo centrale del XVII secolo. Rimangono quindi ancora utili B. Cecchetti, *La repubblica di Venezia*

alla metà del secolo, il pesante condizionamento del conflitto con il Turco, che imponeva un riavvicinamento nei confronti della corte pontificia. La persistente minaccia di venir schiacciata tra gli Asburgo d'Austria, che premevano in Istria e sui confini del Friuli, e gli Asburgo di Spagna, sempre insidiosi dallo Stato di Milano, aveva già costretto Venezia, soprattutto dopo la concitata fase della guerra di Valtellina e l'assedio di Mantova, ad una politica di neutralità tutta rivolta alla conservazione del dominio di terraferma [74]. In una situazione di grave declino commerciale di fronte all'agguerrita concorrenza inglese e olandese, piegata nello stesso bacino del Mediterraneo dalla rivalità dei mercati occidentali, Venezia vedeva nella difesa dello Stato di terra e nel mantenimento delle basi nel Levante le condizioni imprescindibili per la sua stessa sopravvivenza. Nelle spartizioni orchestrate dalle grandi potenze continentali era quasi ignorata, ma ora che il Turco l'aveva «tratta a forza» nella guerra di Candia intendeva difendere tenacemente lo Stato da Mar e cercare su quel fronte una rivincita decisiva [75]. L'impresa, che si rivelò estenuante per le risorse già provate della Repub-

e la Corte di Roma; A. BATTISTELLA, *La politica ecclesiastica*, in particolare pp. 406 ss.; e *La Repubblica di Venezia*, pp. 633 ss. Per un quadro complessivo abbiamo ora G. BENZONI, *Venezia nell'età della Controriforma*, e G. COZZI, *Stato e Chiesa*, che ricostruisce i mutamenti del rapporto con Roma attraverso le discussioni interne al Senato veneto.

Sull'allentarsi della tensione ideologica dopo la vicenda dell'interdetto v. l'introduzione di G. Benzoni a *Storici politici e moralisti del Seicento*, in G. BENZONI - T. ZANATO (edd), *Storici e politici veneti*. Si deve comunque tener conto delle riflessioni di G. COZZI, *Domenico Bollani*, per comprendere l'articolazione degli esiti della crisi veneziana nei rapporti con la S. Sede e, più in generale, nelle questioni di natura religiosa oltre che strettamente politica. Per una sintesi delle materie giurisdizionali dibattute a Venezia nel corso del XVII secolo cfr. A. BARZAZI, *I consultori in iure*.

[74] E. SESTAN, *La politica veneziana*, pp. 7 - 22.

[75] In generale cfr. D. SELLA, *Il declino dell'emporio realtino*, pp. 37 - 48; E. SESTAN, *La politica veneziana*, pp. 15 - 16. Sul mutare della percezione del pericolo ottomano cfr. P. PRETO, *I Turchi*, p. 323, che tiene conto delle osservazioni di COZZI, *Il doge Nicolò Contarini*, pp. 211 - 224.

blica, richiedeva il sostegno degli Stati cattolici, ma la mobilitazione di un vasto fronte di alleanze presupponeva innanzitutto l'approvazione ed il coinvolgimento attivo del papato.

Con il protrarsi della guerra, mentre al cospetto delle corti europee la causa veneziana cadeva nell'indifferenza pressoché totale, sempre più indispensabili diventavano gli aiuti di Roma; i pontefici avevano altre volte messo a disposizione di Venezia alcune delle loro galee, e nel 1656 Alessandro VII, oltre alla concessione di decime, acconsentì alla soppressione dei conventi di Santo Spirito e dei Crociferi assegnandone i beni alla lotta contro il Turco [76]. Questa disponibilità ebbe come contropartita, nel febbraio 1657, il ritorno dei gesuiti nella Repubblica, peraltro riammessi dietro pagamento di una "oblazione" di 150 mila ducati, e in generale un atteggiamento più "morbido" da parte del Senato in tutte le occasioni di attrito con il pontefice [77]. È pur vero che sulle prerogative dello Stato sovrano di fronte alle ingerenze esterne la "guerra delle scritture" aveva segnato un punto fermo: se ora le necessità politiche inducevano alla cautela, non si trattava di un cedimento sul terreno dei principi. Tuttavia non ci si poteva certo attestare su posizioni intransigenti mentre a Roma, con trattative serrate, si richiedevano soccorsi per i bisogni della guerra.

Alla mediazione dei prelati veneti residenti a Roma era riservato un ruolo importante: nell'agosto 1656, in seguito all'improvvisa morte dell'ambasciatore Girolamo Giustiniani, sono i cardinali Ottoboni e Bragadin a far presente al pontefice la necessità di incalzare la flotta turca dopo i recenti successi conseguiti da Lorenzo Marcello e Lazzaro

[76] A. Battistella, *La Repubblica di Venezia*, pp. 726; per lo sviluppo delle vicende della guerra v. B. Nani, *Historia*, t. II. Cfr. anche L. von Pastor, *Storia dei papi*, XIV 1, pp. 264 - 273; 370 - 372. Solamente brevi cenni in M. Petrocchi, *La politica della Santa Sede*, pp. 88 - 89.

[77] Sui negoziati per il rientro dei gesuiti v. M. Raffaelli Cammarota, *Carafa, Carlo*; G. Gullino, *L'opera del nunzio Carafa*, ed i riferimenti fatti nel precedente capitolo.

Mocenigo. Tra il tono di queste corrispondenze e quello solitamente usato dagli ambasciatori della Serenissima non traspare sostanziale diversità: vi è la stessa capacità di sintesi, la stessa sollecitudine verso gli interessi dello Stato. Nella lettera del 24 febbraio 1657 l'Ottoboni riferisce al Senato che il pontefice si era mostrato restio a portare aiuti alla Repubblica, dicendosi piuttosto impensierito dagli sviluppi della guerra in Lombardia; il cardinale gli aveva obiettato che su quel fronte «non c'era dichiaratione alcuna contro i Stati della Chiesa», e che «le semplici gelosie non potevano paragonarsi in modo alcuno alli sforzi formidabili che i Turchi havevano deliberato di fare in Dalmazia» [78].

Due anni prima della definitiva partenza per Roma del futuro Alessandro VIII, il podestà di Brescia Francesco Badoer lo avrebbe definito «pastore esemplare, decoroso, abbondante di ripieghi, soave ne tratti, prudentissimo in ogni cosa» e devoto agli interessi della Serenissima «molto più...che se fossero proprij della sua casa» [79].

La richiesta inoltrata dal 'cancellier grande' Marco Ottoboni per essere ascritto al Maggior Consiglio era stata accolta, al pari dei cento mila ducati da lui offerti, nell'anno delle prime gravi difficoltà portate dalla guerra di Candia. A quel tempo l'impegno oneroso di cui la famiglia si era fatta carico per garantire a Pietro una carriera sicura a Roma aveva già dato i primi risultati significativi: da quasi tre anni il giovane occupava in curia l'importante ufficio di auditore di Rota, e nella supplica dell'agosto 1646 il padre poteva vantare di aver «consacrato» alla Serenissima il figliolo «nell'impiego di una prelatura» [80].

[78] ASVe, *Senato, Dispacci degli ambasciatori, Roma*, filza 141, f. 95.

[79] *Relazioni dei Rettori veneti*, p. 497 (dalla relazione presentata al Senato il 5 gennaio 1662). Sulle concessioni dell'Ottoboni a Venezia dopo l'elezione al pontificato v. pure G. MORONI, *Dizionario*, I, pp. 253-254.

[80] *Suppliche, parti et origini*, p. 122. Sui primi anni della carriera di Pietro Ottoboni cfr. ora il ricco contributo di A. MENNITI IPPOLITO, *Ecclesiastici veneti*, pp. 209 - 234.

Tuttavia, stando ad una testimonianza del marchese de La Fuente l'innalzamento dell'Ottoboni al cardinalato, nel 1652, generò un diffuso malumore tra il patriziato della Serenissima, risentito per il fatto che il papa avesse anteposto ai prelati di insigni famiglie cittadine «uno che aveva comprato la nobiltà cinque anni prima». Questo ci aiuta forse a capire la determinazione con cui il personaggio perseguì la carriera prelatizia, rivolgendo a Roma le sue aspettative, e induce anche a ritenere che non gli dovessero far difetto spiccate capacità. «Sugeto muy inteligente» lo aveva definito il cardinale Teodoro Trivulzio, valutando il suo operato all'interno della Congregazione dei vescovi e dei regolari [81]. Il suo *Diario* manoscritto, la sua corrispondenza e soprattutto le lettere al suo agente Pier Francesco Pavoni rivelano la personalità di un uomo energico e nello stesso tempo diplomatico, attento nella conduzione dei propri interessi economici, ma soprattutto deciso a finalizzarli verso un accrescimento del proprio prestigio nella corte pontificia. Si ha l'impressione che già ai suoi occhi i vari incarichi di curia ed il governo della diocesi apparissero le tappe di una carriera destinata ad approdare a maggiori altezze. Le regole del gioco richiedevano caratteristiche precise che, se guardiamo al ritratto tramandatoci dal marchese Francesco Nerli, l'Ottoboni assommava in sé perfettamente, mostrandosi «compitissimo signore, di tratto cortese, di parole affettuose, pieno di lettere, e d'una disinvoltura nel negozio che si cattiva l'affetto di chiunque ha occasione di trattare seco» [82]. A Roma il cardinale fu presente di continuo: certo non sempre in persona, anche se non si ritrasse di fronte alla fatica che i viaggi frequenti comportavano; a Brescia rimase il tempo necessario per sbrigare i doveri essenziali del governo pastorale e per risolvere i problemi più urgenti insorti in quegli anni. Il caso dei Pelagini camuni fu uno di questi.

[81] AGS, *Estado, Venecia*, 3551, f. 69; AGS, *Estado, Roma*, 3025, ff. non numerati, lettera del card. Trivulzio, 20 agosto 1653.

[82] *Relazione della corte di Roma del marchese Francesco Nerli Ambasciatore d'ubbidienza del Duca di Mantova alla Santità di N.S. Alessandro VII*, in BV, *Barb. - lat.* 5191, f. 149v.

Il nuovo vescovo prese possesso della diocesi nel dicembre 1654, attraverso un procuratore, poi ottenne una deroga all'obbligo di residenza, cosicché partì da Roma solo alla fine di ottobre dell'anno successivo; ma si recò prima a Venezia, e da qui ragguagliò il cardinale Rospigliosi sulla festosa accoglienza tributatagli dalla città e dal doge. Il 17 novembre giunse a destinazione, e l'8 dicembre, festa dell'Immacolata, celebrò in duomo il solenne pontificale [83]. I rappresentanti veneti salutarono cordialmente il cardinale, anche perché in quel momento le notizie di Valcamonica facevano molto rumore, e a Venezia si riteneva che il suo arrivo «avrebbe giovato mirabilmente all'affare» [84]. Per il Senato, che nel giugno passato l'aveva sollecitata, la missione dei padri Cadei e Marini doveva servire a ridimensionare del tutto la faccenda di Valcamonica, evitando ulteriori intromissioni dell'Inquisizione; d'altra parte anche il Carafa, lo abbiamo visto, era convinto che non vi fosse più motivo di preoccupazione [85]. In che modo i due filippini avessero cercato un accomodamento del problema non ci è dato sapere. Divennero certo personaggi familiari e ben accetti ai deputati di Breno, se nel verbale di una seduta è riportata la decisione di mandare «la solita canevotta di vino, et un altro para di formagelle» per i padri Cadei e Marini, chiamati «per sedare le cose degli oratori» [86].

Ma il resoconto presentato poi dai due religiosi al vescovo evidentemente dimostrò che la situazione non si era affatto normalizzata, perché da quel momento gli avvenimenti

[83] ASV, *Lettere di cardinali*, 20, ff. 99r e v: a Giulio Rospigliosi, 6 novembre 1655.

[84] ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma*, reg. 58, lettere al card. Ottoboni del 4 settembre e del 20 novembre, pp. 65v e 87v. L'Ottoboni fece il suo ingresso in Brescia il 27 novembre.

[85] Il nunzio stesso aveva riferito alla Segreteria di Stato, con lettera del 17 luglio, che i rettori avevano voluto inviare i due religiosi «a fine di abolire anco le minutie istesse, et i semi di quelle poche semplicità»; ASV, SS, NVe, vol. 86, f. 336.

[86] *Libro delle Provvisioni*, n. 41, f. 31v: seduta del 4 luglio 1655.

presero una piega più drammatica. Certamente l'intervento personale dell'Ottoboni dovette risultare in questo senso decisivo, ma la svolta trovò una giustificazione nella dinamica degli avvenimenti interni alla valle, che a quanto pare aveva generato ormai divisioni insanabili.

Il rettore di Breno, don Bartolomeo Caldinelli, che già due anni prima aveva sollecitato l'intervento del vescovo Morosini, non si era dato per vinto di fronte al propagarsi della setta; nel dicembre 1655 impugnava ancora la penna per lanciare una nuova, accorata denuncia. La lettera, che era destinata al parroco di Niardo, don Pietro Giacomo Vertua, e lo pregava di segnalare al cardinale la gravità della situazione, costituisce una interessante testimonianza umana, oltre che storica:

«...*Una fides* è quella che lo Spirito Santo dopo tante turbolenze d'heresie ha stabilito nella Chiesa Catholica et Apostolica Romana, per mezzo di questi Santi Arcivescovi et altri huomini Apostolici congregati... nel Concilio Tridentino...per ordine del quale sono usciti quei due libri d'oro, il Catechismo Romano et il libro della Dottrina cristiana, col quale si tengono i popoli nell'unione della Santa Fede...

Hor sa Vostra Signoria così bene come so ancor io, che s'è suscitata una setta senza autorità e senza fondamento già due anni incirca che ha perturbato la fede in alcune terre di questa valle...

Io ch'è il spatio di sessant'anni che son parocho di Breno et indegnamente Vicario foraneo, che ho ridotto questo popolo alla frequenza della Dottrina christiana et anco quasi tutti a frequentare i SSmi sacramenti di confessione et comunione, bisogna che veda una perturbatione di questa sorte nell'età mia d'ottant'otto anni, quando non posso di persona presentarmi a riverir il mio Eminentissimo et Reverendissimo Padrone come farei volentieri se potessi.

Hora quello che non posso fare io prego Vostra Signoria mons. Vertova farlo in mio nome, di fare profundissima riverenza all'Eminentissimo... e supplicarlo che proveda a questo gravissimo disordine al quale non si può provvedere se non con levar onninamente questa nuova setta.

Questa nova setta non ha havuto principio legittimo, havendo pullulato solo perché il sig. Agostino Ricaldini ha introdotto un

sartorello di Milano in questa valle per i suoi storti fini, che li sa Dio. Questo sartorello non sa leggere né scrivere e si chiama Iacopo Filippo di S.ta Pelagia di Milano, il quale sotto applauso di santità va disturbando le parochie... questi suoi settatori l'hanno seguito non so perché. So io solo questo, che... hanno proprio il stile che tenne Martin Lutero in fondare la sua eresia, che fu di dir male delle operationi del Papa, de Prelati, e de curati e sacerdoti di Santa Chiesa; così fanno costoro, dicono male de Preti, e particolarmente de reverendi curati, magnificando s'hanno qualche difetto... per parere poi loro santi; quest'è una fina, diabolica superbia... Sono così temerari che senza autorità gli basta l'animo, essendo ignoranti, di predicare, esplicar scritture, che è proprio solo de vescovi e Dottori.

Il stile tende all'heresia, e mentre non fa radici si può facilmente estirpare. Si servono del manto della Congregatione di s. Filippo Neri; ma questo manto sta bene al Collegio della Pace di Brescia, ove si fanno le cose con qualche decenza, ma nelle ville non riesce.

Vostra Signoria sa benissimo le cose come caminano. Informi l'Eminentissimo Prelato, che è il nostro Angelo...» [87].

Monsignor Vertua, che era parroco proprio nel paese dei Recaldini, fino a quel momento non si era apertamente schierato contro gli oratori, benché in cuor suo probabilmente li avversasse, ma quando fu chiamato direttamente in causa dall'appello del Caldinelli dovette uscire allo scoperto [88]. Trasmise al suo vescovo lo scritto del rettore di Breno accompagnandolo con una lettera che rincarava la dose con nuove informazioni. Il cappellano di Niardo,

[87] ASVe, *Senato, Delib. Roma*, filza 94, lettera datata 6 dicembre 1655.

[88] Pietro Giacomo Vertua, figlio di un notaio, era nato a Malegno nel 1604; Archivio parrocchiale di Breno, stato d'anime non datato, ma risalente alla fine del XVII secolo. Era stato nominato parroco di Niardo nel 1646, e mantenne l'incarico fino alla morte (1668). Aveva dunque diretto nel 1650 la solenne traslazione della reliquia di s. Obizio dalla chiesa dei Recaldini alla parrocchiale. Una lapide, originariamente collocata presso l'altar maggiore della chiesa della B. Vergine, lo ricorda; BARBIERI - RINCHETTI, *Niardo*, pp. 89, 109, 143. Il Vertua era parente del Caldinelli, che nel suo testamento (24 ottobre 1652) dispose a suo favore il lascito di alcuni libri, della sua veste di seta e della sua mantella.

don Farise, a lui sottoposto, predicava ormai solamente l'orazione mentale, e questa insistenza aveva generato vive reazioni da parte di alcuni fedeli: il notaio Taddeo Poli, con pochi altri, se n'era uscito di chiesa dichiarando che non avrebbe più frequentato la dottrina cristiana sinché vi si fosse propagandata quell'unica pratica [89]. A Breno la moglie di Cosimo Dolci radunava le donne in casa sua, e i capi della setta, tra i quali il curato di Berzo, don Bona, avevano tenuto recentemente una misteriosa riunione in casa del prete Bonariva [90]. Ma la notizia più allarmante era un'altra: Agostino Recaldini aveva convinto il vicario di Valle a farsi pelagino, e questi già predicava intorno che la setta avrebbe vittoriosamente superato tre persecuzioni. Il fatto dovette apparire grave perché il vicario, un dottore *in utroque*, era il principale coadiutore del capitano, aveva responsabilità su tutte le questioni giuridiche e godeva perciò di grande prestigio; nel gennaio 1656 ricopriva la carica Orfeo Della Corte, la cui famiglia, di antica nobiltà, deteneva vasti possedimenti nel territorio di Iseo e aveva stretto relazioni di parentela con altre importanti casate [91].

[89] ASVe, *Senato, Delib. Roma*, 94; la lettera del Vertua reca la data del 17 gennaio 1656. Sul notaio Taddeo Poli, di Niardo (1626? - 1658), cfr. O. Franzoni, *L'onorevole collegio notarile*, p. 97. Il Poli ricopriva, nel 1655, l'ufficio di consigliere di segreto, creato per affiancare il Consiglio di valle nei casi di particolare gravità; anche il pelagino Bartolomeo Griffi era consigliere di segreto per il pievatico di Cemmo; *Libro delle provvisioni*, p. 3.

[90] In Archivio parrocchiale di Breno, *Stato d'anime*, Cosimo Dolci, nato a Breno nel 1614 e figlio di un dottore in legge che aveva ricoperto la carica di sindaco di valle, risulta sposato con una Barbara, morta nel 1673, che gli aveva dato 6 figli. Nello stesso volume è ricordato un rev. Bartolomeo Bonariva, morto nel 1681; si parla qui certamente di questo sacerdote, e non del più noto Giovanni Bonariva, arciprete e vicario foraneo di Lozio, ricordato da G. Brunelli, *Curiosj trattenimenti*, p. 29.

[91] Orfeo Della Corte, eletto vicario nel precedente mese di agosto a fianco del capitano Ercole Averoldi. Per questi magistrati la nomina era annuale, colpisce perciò il fatto che sul finire del 1657 si riconfermassero Vincenzo Pedrocca (capitano) e Pietro Nassino (vicario), in carica dal dicembre del precedente anno. Anche alla luce della notizia

Il rettore di Niardo concludeva facendo presente al vescovo che Agostino Recaldini, spalleggiato da alcuni suoi seguaci, aveva già minacciato diversi nemici personali, e che gli abitanti del paese avevano quasi tutti aderito al movimento; pertanto, per la sua incolumità, si raccomandava alla discrezione dell'ordinario [92].

Alla curia bresciana era giunta nel frattempo anche una *Nota degli errori dei Pelagini*, redatta da padre Accursio Belli, guardiano del convento dei Riformati di Cemmo e vicario dell'inquisitore bresciano, personaggio che sarebbe presto salito alle più alte cariche dell'Ordine grazie all'appoggio dell'Ottoboni, e che forse proprio in questa occasione si guadagnò la confidenza del cardinale [93]. Era inoltre pervenuta una scrittura intitolata *Defetti più notabili delli Pelagini*, sottoscritta dal dottor Niccolò Federici di Breno, ed una *Informatione* anonima, sicuramente stilata da un prete della valle. Quest'ultima proponeva al vescovo una bozza in latino dell'editto da applicarsi nei confronti delle conventicole; all'ordine di sospensione aggiungeva la formula «donec aliter Sanctae Apostolicae Sedi visum fuerit» [94].

del coinvolgimento del Della Corte, questa prassi inusuale potrebbe spiegarsi con una necessità di stabilizzazione nell'anno in cui fu emessa la sentenza contro i Pelagini. Da notare che un Aurelio Averoldi fu cancelliere del comune di Brescia dal 1636 al 1662; cfr. A. FAPPANI, *Enciclopedia bresciana*, p. 133.

[92] Secondo il Vertua, Agostino e i suoi seguaci avrebbero tentato di assassinare un contadino tendendogli una imboscata; tormentavano inoltre un tale che intendeva sposare «una meretrice ch'era d'esso sig. Agostino».

[93] Accursio Belli da Borno (1620 - 1692), fu padre superiore nel convento di S. Maurizio a Lovere, guardiano del convento di Cemmo, ministro della Provincia riformata di Lombardia e più volte commissario visitatore. Il card. Ottoboni, salito al pontificato, lo chiamò a Roma come procuratore generale della Riforma; morì nel convento romano di S. Francesco in Ripa all'età di 72 anni. Cfr. COSTANTINO DI VAL CAMONICA, *Breve ricordo del p. Accursio da Borno*, Brescia 1884, e *Biografie*, p. 9; G. BRUNELLI, *Curiosj trattenimenti*, p. 664.

[94] Tutti questi documenti sono raccolti in ASVe, *Senato, Delib. Roma*, filza 94; ognuno di essi venne sottoscritto, in data 23 gennaio, dal notaio episcopale. Dal *Libro delle Provvisioni*, n. 41, risulta che Niccolò

Con questi apporti le accuse si erano fatte decisamente più gravi e circostanziate, e coinvolgevano nuovi personaggi: padre Accursio sottolineava la responsabilità di un don Francesco di Malonno e del cappellano di Borno. Il dottor Niccolò Federici riferiva che riunioni pelagine si svolgevano regolarmente ogni martedì, a porte chiuse, nella chiesa di S. Antonio in Breno, e con cenni sprezzanti chiamava in causa don Farise di Niardo e don Bonariva di Breno:

«sono ambidue sogetti di poco sapere, di scarsezza di lingua e deboli talenti, e pure non restano di sermoneggiare, spiegar le Scritture e far simili altre operationi» [95].

Il fatto più intollerabile era che questi preti, disobbedienti agli ordini dei loro parroci, rispondessero fedelmente ai cenni dei "direttori" della setta, tra i quali figuravano dei laici: oltre al solito Agostino Recaldini e a Cosimo Dolci, anche il medico Andrea Guerrini ed il dottore in legge Carlo Federici [96].

Federici era deputato nel 1655; perciò fu probabilmente tra gli estensori della prima denuncia di parte civile contro i Pelagini. Apparteneva al ramo di Esine della famiglia Federici; fu sindaco della valle nel 1663 e tre anni più tardi fu al centro di un clamoroso processo per essersi opposto con propri armati all'incarceramento del figlio; Archivio parrocchiale di Breno, *Libro V dei morti*, 1683 - 1717.

[95] I Farise sono annoverati dopo i Recaldini, tra le antiche famiglie di Niardo; cfr. BIAZZI, *Niardo*, p. 10. Come vedremo più avanti si tratta qui del Joannes Baptista Mauritius ricordato da N. TERZAGO, *Theologia historico - mystica*, p. 8, tra i Pelagini relegati in seguito alla sentenza del marzo 1657.

[96] Andrea Guerrini, "dottore fisico" originario di Cerveno, morì nel 1689, di anni 71; Archivio parrocchiale di Breno, *Libro V dei morti*, cit. Nell'estimo del 1660 la sua famiglia risulta composta di 3 persone, e non gli vengono attribuiti beni in valle; ASBs, *Estimo di Valle Camonica 1660*. Viene ricordato anche da O. FRANZONI, *Dell'eccellentissimo signor Gasparo Griffi*, p. 95.

In quanto a Carlo Federici, l'unico personaggio reperito che risponda a questo nome risulta aver ricoperto la carica di sindaco per ben 4 volte: nel 1643, nel 1652, e poi ancora nel 1660 e nel 1666; G.BRUNELLI, *Curiosj trattenimenti*, pp. 111 - 112. Nel citato *Libro delle anime* risulta avere 9 figli, e nell'*Estimo 1660*, cit., non risulta possedere beni nel territorio di Breno.

Ce n'era abbastanza per giustificare un energico intervento dell'ordinario. L'Ottoboni si affrettò a trasmettere le scritture al podestà di Brescia, Pietro Morosini, e questi, naturalmente, spedì il tutto a Venezia (27 gennaio 1656), sottolineando che aveva giudicato suo obbligo accondiscendere ai desideri del presule [97].

Inizialmente si occupò della questione il consultore in iure Bortoletti. A suo parere quei documenti attestavano, prima di tutto, l'esistenza di una indagine già avviata, di cui il vescovo si era fatto carico indebitamente. Doveva essere immediatamente invalidata, perché «i preti, per esaminare i laici, devono aver il permesso dei Rettori»; inoltre, benché si trattasse di materia religiosa, la questione era tale da non poter essere «separata dalli politici interessi de Principi». Conveniva comunque sopprimere definitivamente gli oratori, dal momento che le regole imposte non avevano ottenuto alcun risultato e si professavano ancora dottrine che potevano «turbar la quiete dei sudditi e causar fattioni». Tra le proposizioni di Francesco Negri, detto il Fabianino, comparivano invettive contro i religiosi, considerati «peggiori de' demonij e più crudeli de' Giudei», insieme a «minacce altissime» contro le maggiori dignità ecclesiastiche e contro quanti si opponevano agli oratori, definiti opera divina, più importante della stessa istituzione del ss.mo sacramento. Si profetizzava una nuova religione «non claustrale», diffusa «nelle case, nelle terre, nelle province»; non vi sarebbe stata salvezza per chi avesse ignorato l'appello. Di fronte a simili degenerazioni era giusto, secondo il Bortoletti, procedere con l'abolizione degli oratori e l'applicazione di opportune punizioni; ognuno deve infatti esercitare «nella propria casa» gli atti di devozione, e «senza suggerire alle genti li propri sentimenti, che possono causar, come han caggionato, dissensioni e turbolenze». Ad accrescere il pericolo si aggiungeva un altro aspetto:

[97] ASVe, *Senato, Delib. Roma*, filza 94: «pare che risorga qualche emulazione fra qualle Congregationi et li Parochi li quali portano in causa li disordini primieri che furono avvisati et che non vengono eseguiti li ordini lasciati».

«...quella opinione predicata dell'oratione mentale ha gran fratellanza con un'altra, che *sufficiat loqui cum Deo*, et da quella facilmente si può passar a ridur il Sacramento della penitenza ad un solo pentimento interiore, esclusa la confessione verbale» [98].

Il Bortoletti suggeriva di intervenire ordinando che i rettori, convocati a Brescia gli arcipreti pelagini, li ammonissero severamente; si sarebbe però lasciato all'autorità ecclesiastica il compito di eliminare gli oratori, evitando di sottoscrivere l'iniziativa con l'autorità dei rettori. I due provvedimenti, sottolineava il consultore, non erano in contraddizione, perché anche il secondo presupponeva l'abolizione del processo avviato dalla curia bresciana. L'iniziativa, condotta dal vescovo e pilotata, dietro le quinte, dal governo veneto, non avrebbe intaccato in ogni caso il prestigio dell'autorità secolare, e sarebbe risultata del tutto indipendente dalle misure «prematuramente» avviate dalla curia episcopale. Senza contare che «più dolcemente» si sarebbe raggiunto lo scopo con una azione attribuita da quei popoli «all'Ecclesiastico, più tosto che al comando del Prencipe». Infine il consulto riproponeva l'avvertimento del giudice bresciano: per «sepelir tutto in oblivione» conveniva lasciar cadere ogni accusa relativa a colpe passate, e anziché punire impartire a quella gente una buona istruzione «nella sodezza della Christiana pietà», attraverso l'opera di «buoni religiosi, capucini o altri sacerdoti» [99].

Le proposte abbozzate dal Bortoletti passarono nelle mani degli altri colleghi. Tra questi era Gasparo Lonigo, giurista di primo piano e cattedratico padovano fin dal 1609, che aveva affiancato Fulgenzio Micanzio subito dopo la

[98] Su Giovan Pietro Bortoletti, unico domenicano tra i consultori, entrato nell'ufficio nel 1650 e dal 1665 priore del convento dei SS. Giovanni e Paolo, cfr. A. Barzazi, *I consultori in iure*, che giudica i suoi rapporti mediocri e ripetitivi: «ogni sentenza di sapore sarpiano suona stonata in scritture che non brillano per intelligenza dei problemi né per documentazione».

[99] ASVe, *CI*, 118, ff. 89 - 91.

morte del Sarpi, e ancor prima, giovanissimo, aveva preso parte alla «guerra delle scritture» [100]. Sottoscritta da tutti e tre i consultori (il Lonigo, Alvise Valle, e lo stesso Bortoletti), la relazione definitiva venne presentata in Pregadi il 23 febbraio. Sintetizzava la storia degli oratori e le argomentazioni delle denunce, consigliava di sradicare quegli errori perché le asserzioni relative alla necessità dell'orazione mentale inducevano confusione tra quelle rozze genti e portavano a disperare della salvezza; senza contare la gravità della disobbedienza ai parroci e la divisione che i seguaci del movimento, ritenendosi perfetti, avevano generato tra gli abitanti della regione. Si raccomandava che la soppressione avvenisse per effetto di un decreto vescovile,

«acciò se quelli delli detti oratorij sentissero della suppressione qualche disgusto, ogni mala loro sodisfazione cadi più tosto sopra l'Ecclesiastico che sopra ordini di Vostra Serenità» [101].

In quanto alla formula latina suggerita dall'*Informatione*, si consigliava di mutare il verbo «sospendere» con «estinguere del tutto», togliendo la clausola che intendeva sottoporre la sentenza decisiva alla volontà del papa: la soppressione definitiva era ormai l'unico rimedio sicuro, in un paese così vicino alla Valtellina e ai Grigioni, ed era bene evitare che il tutto «capitasse a Roma». Il Lonigo aveva perciò ridotto in lingua italiana il decreto proposto dall'Ottoboni introducendo le opportune modifiche [102].

In Pregadi era già pronta la risposta da inviarsi ai rettori di Brescia il 17 febbraio, con la raccomandazione di agire di comune accordo con il vescovo sulla base del decreto

[100] G. BENZONI, *I teologi minori*, p. 50; A. BARZAZI, *I consultori in iure*, che delinea bene la personalità del Lonigo; A. BARZAZI, *Consultori in iure e feudalità*, pp. 223 - 251.

[101] ASVe, *Senato, Delib. Roma*, filza 94.

[102] ASVe, *Senato, Delib. Roma*, filza 94; il decreto, che ogni parroco avrebbe esposto alle porte delle chiese e degli oratori, intendeva «estinguere del tutto» le conventicole, imponendo «perpetuo silenzio» su quanto vi si «trattava, faceva e operava».

di sospensione già approntato. Ma il 23 febbraio la lettura fu "regolata" aggiungendovi, per il podestà e il capitano, l'ordine di riunirsi insieme al cardinale. Essi avrebbero lodato la pietà e la prudenza dell'Ottoboni, poi «con destra maniera» lo avrebbero convinto che, prima di ordinare la soppressione, conveniva «reiterar l'uso di alcuni di quei ripieghi che per lo passato si praticarono»: spedire cioè religiosi in valle, possibilmente gli stessi già inviati, i quali riportassero sulla buona strada le genti «roze et idiote» con amorevoli esortazioni, prediche e buon esempio. Nel frattempo si sarebbero chiamati a Brescia i capi, in particolare i due fratelli Recaldini, per ammonirli e tenerli lontani «non pur da gli oratorij, ma dalla valle» sinché non si fossero ravveduti. Per il momento non si riteneva opportuno intervenire «con cominatione di scomuniche et altre pene» [103].

Quando, invitato dai rettori, il cardinale Ottoboni si recò al palazzo pretorio e apprese la volontà del Senato, dichiarò che il suo parere era diverso: ogni "diligenza" gli appariva a quel punto vana e controproducente. Acconsentì alla decisione di mandare un'ultima "missione" in Valcamonica, ma anziché utilizzare ancora i padri della Pace diede l'incarico ad alcuni suoi fedeli collaboratori: il canonico Avoltori, il parroco Montini ed il priore di S. Barnaba, Carlo Como. Non si trattava più di una ricognizione, né di un tentativo di accomodamento, ma di un risoluto intervento operativo. L'intento era questa volta quello di farla finita con la setta di Valcamonica, applicando le punizioni richieste dal caso [104].

[103] ASVe, *Senato, Delib Roma*, reg. 58, pp. 122 (17 febbr. 1655, cioè - more veneto - 1656) e 125 (23 febbraio).

[104] N. TERZAGO, *Theologia historico - mystica*, p. 7; riporta, come si è visto, la lettera pastorale del 13 marzo 1656.

Capitolo settimo

Il processo bresciano e la condanna dei Pelagini

A quanto avvenne in seguito alla sospensione degli oratori di Valcamonica le ricostruzioni degli storici hanno riservato solamente sintesi sbrigative. Il Guerrini rimanda agli scarni dati forniti dal Gambara, ed il Gambara invita chi desideri ulteriori ragguagli a leggere il manoscritto di Giulio Antonio Averoldi, perché lì «avrà di che soddisfarsi» [1]. Il nobile Averoldi, che ricoprì l'incarico di capitano di Valcamonica tra la fine del Seicento ed i primi anni del nuovo secolo, lasciò in effetti una notevole *Miscellanea*, ricca di notizie sulla vita economica, politica e religiosa della valle. Di quest'opera il Guerrini poté esaminare solamente una copia incompleta, cui mancava proprio la parte relativa ai Pelagini; ora l'autografo è consultabile presso la Biblioteca dell'Ateneo di Brescia [2]. Per quanto riguarda l'"eresiarca" milanese nel manoscritto non compare alcun elemento che non fosse già noto:

«fu poi processato anco questo Giacomo Filippo dal Tribunale

[1] F. Gambara, *Ragionamenti*, t. V, p. 29; P. Guerrini, *I Pelagini di Lombardia*, pp. 76-77.

[2] *Ibidem*, p. 94, nota 21; per la verità, nella versione del suo saggio pubblicata in *Miscellanea bresciana*, il Guerrini segnala in nota la collocazione dell'autografo dell'Averoldi. Tuttavia l'autore nulla aggiunge al testo già pubblicato in "La scuola cattolica"; pertanto le sue notizie restano quelle desunte dalla copia parziale dello Zamboni, *Del Beccarellismo, del nobile Giulio Antonio Averoldi Patrizio bresciano*. Nemmeno il Lorenzi dimostra di aver consultato il manoscritto originale conservato presso l'Ateneo di Brescia.

del Santo Officio, ma non so bene qual'esito sortisse la sua speditione» [3].

Anche rispetto agli sviluppi delle cose di Valcamonica non emergono dalla *Miscellanea* dati di rilievo. Risulta che nel giugno 1656 il capitano Ercole Averoldi fece pubblicare un bando che proclamava, «per deliberatione dell'Eccellentissimo Senato», trasmessagli dai rettori bresciani, la soppressione delle conventicole pelagine, ed invitava i camuni a praticare le loro devozioni «nelle chiese ordinarie e negli oratori antichi, instituiti dal glorioso s. Carlo» [4]. Così il potere politico si affrettava ad intervenire in modo manifesto e risolutore in una questione che interessava l'ordine pubblico, dopo aver fatto in modo che la prima mossa recasse la sigla dell'autorità ecclesiastica. Il bando si affiancava, come previsto, ai primi interventi disciplinari predisposti dal vescovo e dall'inquisitore bresciano, i quali erano stati messi al corrente dai sacerdoti inviati in valle del persistere di gravi disordini.

L'arciprete Recaldini, denunciato il mese prima al S. Uffizio, era stato sospeso dal suo incarico, e la cura di Pisogne era stata affidata all'economo don Tommaso Zanetti; Agostino Recaldini era rinchiuso nelle carceri bresciane e probabilmente anche gli altri "capi" del movimento erano già stati arrestati [5]. Contemporaneamente al bando del capitano, con editto del 3 giugno sottoscritto dal vicario episcopale Carlo Antonio Luzzago e dall'inquisitore Vincenzo Maria Cimarelli, anche le autorità religiose decretavano l'abolizione degli oratori. I parroci erano tuttavia in-

[3] G. A. Averoldi, *Miscellanea*, t. XI, p. 203r.

[4] G. A. Averoldi, *Miscellanea*, t. XI, p. 198r. Ricordo che Ercole Averoldi occupò la carica di capitano dall'agosto 1655 al dicembre 1656; gli successe Vincenzo Pedrocca; cfr. alla nota 91 del precedente capitolo.

[5] P. Guerrini, *I Pelagini di Lombardia*, p. 79. Anche in seguito al decreto di relegazione in Udine l'arciprete non venne privato della parrocchia, che si rese vacante solamente con la sua morte; fu allora nominato, nel 1679, mons. Manfredo Picenni, dottore in legge. Cfr. A. Bettoni - D. Silini, *Pisogne*, p. 38.

vitati a trattare «con ogni umanità e piacevolezza» quanti erano caduti nell'errore, al fine di ristabilire l'ordine «senza alterazione», secondo il volere espresso anche dal Senato veneto [6]. Mentre ancora in città proseguivano gli interrogatori dei detenuti, il canonico Avoltori, inviato in visita dal card. Ottoboni nel dicembre di quell'anno, incaricò il parroco di Lovere, Ruggeri, di continuare le indagini e l'opera di repressione; due pelagini loveresi vennero condotti a Brescia, uno di essi abiurò, l'altro, tale Antonio Pennacchio, «persistendo empiamente nell'heresia fu trovato arso dal Dimonio nella prigione» [7].

Delle fasi del lungo processo che si concluse, l'anno seguente, con le condanne riassunte dal Terzago, il manoscritto dell'Averoldi non dà informazioni; molte cose potrebbero dire quei «tre ben grossi volumi» menzionati dall'Albizzi, ma essi non sono mai stati ritrovati. Esistono tuttavia alcune carte manoscritte, conservate presso la Biblioteca Ambrosiana, che rivelano elementi interessanti sullo svolgimento del dibattito processuale [8]. Raccolte negli anni novanta del secolo, contengono anche un plico che, quantunque privo di intitolazione, risulta sin dalle prime righe redatto in seno alla congregazione romana del Sant'Uffizio, e certamente in un periodo compreso tra gli ultimi mesi del 1656 e gli inizi del 1657, prima cioè che la

[6] AVBg, *S. Officio dell'Inquisizione. Sentenze*, pp. 287-288; R. A. Lorenzi, *I Signori della preghiera*, pp. 28-29.

[7] P. Guerrini, *I Pelagini di Lombardia*, p. 79, che riferisce di aver tratto la notizia da un memoriale conservato presso l'Archivio parrocchiale di Lovere. Non ho potuto fino ad ora reperire altre informazioni su questo episodio. Il parroco di Lovere era fratello del dottor Giovanni Antonio (m. 1669), che fu sindaco di valle negli anni 1632, 1638, 1646 e 1654.

[8] *Carte relative alla Setta*; raccoglie tra l'altro copie di un elenco di «Errori de Pelagini ex ore ipsorum» (in 18 proposizioni), privo di datazione; un fascicolo con la semplice intestazione «Brescia», che relaziona sugli sviluppi del processo agli imputati bresciani e risulta anteriore alla loro condanna; altri fogli, non datati ma collocabili intorno al 1680, con elenchi di errori quietisti censurati in Roma; un altro fascicolo intestato «Brescia, 9 settembre 1693», ed un ultimo, «Verona, 26 agosto 1693».

sentenza del marzo di quell'anno decidesse la sorte degli imputati:

«Fu riferito nella nostra Congregatione, avanti Sua Beatitudine, il processo offensivo fabricato dall'Inquisizione di Brescia contro li Pelagini, e specialmente contra Don Marco Antonio Recaldini, Agostino suo fratello, Don Giovan Battista Farise, Bartolomeo Griffi, Cosmo Dolci, Francesco Negri detto Fabianino, il padre Bassanese cappuccino e la Zanetta, serva del curato di Cimbergo, e fu determinato s'aspettasse il processo difensivo...» [9].

La documentazione di cui si parla, giunta da Brescia, venne presa in esame nel corso di una successiva seduta; essa aveva il suo punto di forza in una *Scrittura* presentata da Paolo Recaldini, il fratello minore dei due imputati, a quel tempo venticinquenne [10]. Questa – relazionano gli estensori del memoriale – doveva costituire una sorta di «difesa generale» dei Pelagini:

«in sostanza riferisce l'origine e progressi degl'oratori loro, esagera li frutti grandi partoriti da questi nella Valle Camonica, havendo causata gran mutatione di costumi e total'applicatione alla vita spirituale in molti di quelli habitanti, prima involti nelle fierezze e vitij, e rappresentando li travagli accaduti a quelli [che] introdussero, o frequentarono li detti oratori li figura per effetti dell'arti del Demonio, intento a disturbare il benefitio che all'anime ne risultava» [11].

È dunque ancora la voce dell'accusa a riassumere le argomentazioni degli imputati contenute nella *Scrittura* a loro difesa, e tuttavia si ha l'impressione che questa prima sintesi, dettata innanzitutto dalla necessità di informare i de-

[9] *Carte relative alla Setta*, f. 18r.

[10] Paolo Recaldini (1632-1699), coadiutore e cappellano a Prestine, all'età di trentasei anni diverrà il successore di P. Giacomo Vertua nella rettoria di Niardo (nomina del 26 giugno 1668); Archivio parrocchiale di Breno, *Libro V dei morti*; B. BARBIERI - G. RINCHETTI, *Niardo*, p. 143.

[11] *Carte relative alla Setta*, f. 18v.

stinatari, non ne abbia ancora deformato i contenuti inquadrandoli negli schemi dell'eresia. Il memoriale relaziona che nel loro documento i Pelagini si presentano «obedientissimi alli curati, anche quando vogliono impedirli nelli esercitij», e negano che le donne vadano predicando: esse si limitano a radunarsi di tanto in tanto per fare «conferenze sopra la vita spirituale». Dal momento che è costume del luogo che le donne si riuniscano di notte a filare «con intervento e conversationi de giovani dissoluti», non è forse da apprezzare questa iniziativa rivolta alla salute delle anime? Ammettono poi che alcuni secolari abbiano predicato, «ma con buona dottrina», e nessuno di essi ha preteso di poter compiere miracoli, se si esclude «un fratello ingannato dal Demonio, al quale però fu levato il far oratione, e furono abruciate le Scritture nelle quali si contenevano le sue sciocche apparitioni». Un controllo, quello esercitato dai Pelagini sul loro compagno, che avrebbe prodotto un buon risultato, dal momento che «hora questo attendeva a caminare colli proprij piedi, né più presumeva volare». Falsa – a loro dire – era anche l'accusa che essi usassero confessarsi tra loro; in realtà, nel corso degli esercizi si accusavano l'un l'altro delle proprie colpe alla presenza di tutti i confratelli, e dal direttore dell'oratorio venivano corretti e «legermente penitentiati», ma senza toccare materie pertinenti il sacramento della Penitenza, secondo un metodo che sortiva ormai da tempo ottimi effetti, cancellando cattive abitudini come il proferire bestemmie ed oscenità o l'inclinare spesso all'ira. Non avevano mai proibito «l'uso del matrimonio», né mai provocato contrasti all'interno delle famiglie, perché di fronte alle opinioni contrarie ricorrevano soltanto alla pazienza e all'umiltà. Mai avevano affermato che non si possa salvare chi non è Pelagino, e che l'orazione mentale sia da considerarsi più valida della vocale, al punto da non doverla interrompere nemmeno per impedire che un'ostia consacrata venga divorata dai cani; seguendo l'opinione dei Dottori ed il detto comune «si cor non orat, in vanum lingua laborat», avevano invece sostenuto che la preghiera vocale non può produrre frutto alcuno se non è accompagnata dalla mentale. I nemici avevano voluto di-

storcere il paradosso usato durante una predica da un padre cappuccino per spiegare, seguendo s. Agostino, la necessità di prestare attenzione alla Messa: non è meno colpevole chi ascolta negligentemente la parola di Dio di chi lascia che il corpo di Cristo cada a terra.

Infine, circa l'aver sostenuto la assoluta necessità di quel tipo di preghiera, i Pelagini si difendono affermando che «havendo coll'uso della mentale liberati se stessi dagli habiti cattivi, da quali per avanti gli era stato impossibile sottrarsi, non è meraviglia misurino gli altri con se stessi». Ritengono che per vivere cristianamente sia necessaria una «continua consideratione», e che non si debba temere che gli «idioti» cadano in spropositi perché, come ha detto Francesco di Sales, Dio non mancherà di sostenere l'anima che davvero desidera progredire nella vita spirituale [12].

L'argomentazione finale della scrittura difensiva, rivolta contro quanti intendevano collegare i Pelagini agli eretici d'oltralpe, ci pare interessante; che i loro oratori siano buoni e cari a Dio è dimostrato dal fatto «che le sette di Ario, Maometto, Lutero, Calvino, et altri eresiarchi sono state con gran prontezza abbracciate non solo da gente minuta, ma anco da Principi», e questo perché le loro dottrine erano «conformi al senso», cioè alla logica dell'interesse e del potere, che porta gli uomini ad una lotta incessante per sottomettere i loro simili. Questi oratori invece, «per esser contrari al senso», sin dall'inizio hanno suscitato opposizione in gente di ogni ceto sociale, e la riprova è sotto gli occhi di tutti:

«quelli che prima, essendo dissoluti, erano amati nella Valle, hora, fatti buoni per mezzo degli oratori, sono da tutti odiati» [13].

Oltre a questa *Scrittura*, volta a difendere nel suo insieme il movimento, l'inquisitore di Brescia aveva inviato a Roma le testimonianze a favore di ciascuno degli imputati. Il memoriale cita innanzitutto quelle riguardanti l'arciprete

[12] *Carte relative alla Setta*, ff. 18v, 19r e v.

[13] *Carte relative alla Setta*, f. 20r.

Recaldini, accusato di aver proferito le solite affermazioni circa la necessità dell'orazione mentale, la liceità della predicazione dei laici «benché ignoranti», e inoltre di aver cacciato di chiesa le donne che recitavano il rosario, e di aver manifestato disprezzo verso le indulgenze «dicendo esser cosa da animo basso». Alcuni testimoni depongono di non averlo mai sentito biasimare l'uso della preghiera vocale, di averlo anzi visto recitare personalmente il rosario e di averlo udito precisare che l'orazione mentale si può considerar necessaria «simpliciter» solo intendendola «come quella che comprende anco la contritione, et ogni atto di elevatione a Dio».

Il Recaldini avrebbe persino lodato le indulgenze rimproverando invece alcune donne che, per andarle a lucrare, trascuravano la casa e la famiglia. Tutti dichiarano che è un buon parroco, e che ha recato un notevole miglioramento ai costumi dei fedeli; che per di più ha alienato beni del patrimonio familiare per assistenza dei poveri, giungendo ad elargire in una sola occasione ben quaranta doppie. La comunità di Niardo con 106 voti conferma i suoi ottimi costumi, ed il suo «zelo straordinario» in tutte le incombenze parrocchiali [14].

Il fratello Agostino, laico, era stato accusato anche di aver predicato in pubblico e di aver dispensato coroncine e false indulgenze, di essersi fatto baciare i piedi, di aver trascritto le *Rivelazioni* del Fabianino, di aver mandato la sua camicia agli infermi e di essersi fatto capo della congregazione «per havere seguito in valle, e tenervi il primato». Le testimonianze in suo favore sottolineano invece come in chiesa stesse seduto «con un tavolino davanti», leggesse brani spirituali, «come Rodriguez, s. Teresa e simili», e li commentasse poi «con similitudini e parole più famigliari, per lo spatio di mezz'ora».

«E tutti concordano che alcuni anni sono fusse huomo dissoluto; e dopo l'uso degli Oratori siasi fatto di vita esemplare, et habbia avuto disgusti colli curati per l'occasione degli Oratori, e con altri della Valle. La comunità di Niardo fa attestatione

[14] *Carte relative alla Setta*, f. 20v.

con 84 voti che da 5 anni in qua non habbia dato alcun scandalo, ma colle sue opere giovi al pubblico et al privato».

Vengono poi prodotte a sua difesa le lettere con cui mons. Morosini ha approvato due oratori ad istanza dello stesso Agostino, in qualità di procuratore dei confratelli, concedendo il permesso di praticarvi gli esercizi spirituali sotto l'assistenza di don Giovan Battista Farise. Il memoriale osserva anzi che nelle regole stabilite dal vescovo si proibiva agli affiliati la pratica dell'orazione di unione o contemplazione,

«perché, benché sia più vicina al godimento di Dio, è soggetta all'illusioni, et al partorire alterationi nella Chiesa di Dio, massime tra semplici, quando non vi siano huomini santissimi e prattichissimi dell'arti del Demonio per deluderle, e governare bene questi spiriti» [15].

Don Giovan Battista Farise, accusato di aver sostenuto le rivelazioni del Fabianino, oltre ad aver affermato, come tutti i suoi compagni, il primato della preghiera mentale, viene anch'egli difeso da testimoni che affermano di averlo visto recitare devotamente il rosario.

Molti Pelagini indicano come loro direttore spirituale don Francesco Cattanei; i testimoni concordano che sia persona di santi costumi, grandemente amato dal popolo, e una lettera del Morosini approva lo zelo con cui dirige l'oratorio di Niardo [16].

Per Bartolomeo Griffi, accanto alle solite, vi è anche l'accusa di aver introdotto in casa una bella giovane, e di averla trattenuta sola in camera «col pretesto di insegnarle l'orazione mentale». Avrebbe inoltre affermato la legittimità della disobbedienza al pontefice di fronte ad una sua proibizione di quella forma di preghiera, sostenuto che sia peccato «l'uso del matrimonio», e che non si possa guardare il santissimo quando questo, durante la Messa, viene levato in alto dal celebrante. Per i testimoni a favore le sue prediche consistevano semplicemente nel leggere

[15] *Carte relative alla Setta*, ff. 21r e v; 22r.

[16] *Carte relative alla Setta*, ff. 22v; 23r.

un libro spirituale, «e poi discorrergli sopra con molto frutto, e senza spropositi». Non avrebbe mai detto che la preghiera vocale è crusca, tant'è vero che distribuiva coroncine di Camaldoli e faceva recitare il rosario. Circa il debito coniugale è sempre stato dell'opinione che i mariti debbano rispettarlo, se non vogliono cadere in peccato mortale. Gli abitanti del borgo di Capo di Ponte garantiscono la sua serietà nell'esercizio dell'arte di speziale, oltre alla carità e allo zelo di buon cristiano. Vi è pure allegata l'approvazione dell'oratorio di Cemmo, richiesta e ottenuta dal Griffi come procuratore della congregazione dal vescovo Morosini [17].

La veridicità delle imputazioni rivolte a Cosimo Dolci, accusato di aver sostenuto di avere visioni celesti propagandole per iscritto, e di aver tentato di compiere miracoli, non viene sostanzialmente negata dai testimoni, che tuttavia assicurano che egli abbia sempre agito per consiglio del suo direttore spirituale, don Paolo Bona. Quel che importa è che da «sensuale e fiero» qual era è diventato uomo di ottimi costumi: gli abitanti di Breno lo confermano, aggiungendo che il Dolci, «con facoltà tenui», mantiene quattro figli di tenera età [18].

Francesco Negri, detto il Fabianino, autore confesso del libro delle rivelazioni redatto da Agostino Recaldini, ha nella vicenda una posizione di rilievo, dimostrata dal fatto che i denuncianti trassero dalla sua opera la maggior parte delle proposizioni che avrebbero permesso poi la condanna della «setta»; egli rappresenta in modo emblemati-

[17] *Carte relative alla Setta,* f. 23v. Bartolomeo Griffi nell'estimo del 1660 risulta esercitare l'arte insieme al fratello Carlo, che probabilmente portò avanti l'attività dopo la relegazione di Bartolomeo. La famiglia era composta da 5 persone e possedeva un piccolo terreno; ASBs, *Estimo di Vallecamonica, 1660.*

[18] *Carte relative alla Setta,* f. 24r; uno dei testimoni ammette che il Dolci avrebbe affermato che «se i santi havessero saputo fusse necessaria [l'orazione mentale] non havrebbero fatte tante astinenze e mortificazioni». Nel già citato *Estimo di Vallecamonica, 1660,* Cosimo Dolci, «relegato», risulta capo di una famiglia di 6 persone e possessore di un terreno; paga L. 280.

co la componente popolare e millenaristica che guadagnò un largo consenso ad un movimento guidato da esponenti del clero intellettuale valligiano. A lui probabilmente allude il riferimento agli errori di un pelagino convinto di «sciocche apparitioni» e presto corretto dai compagni; e qui vi è forse la traccia di un contrasto esistente tra le due componenti, almeno nella fase in cui l'opera degli inquisitori aveva iniziato a smorzare gli entusiasmi tra i più assennati. Il Fabianino era l'autore delle invettive più dure nei confronti degli ecclesiastici; era lui il personaggio più vulnerabile, per il fatto di ritenersi protagonista di accadimenti miracolosi. Sosteneva, ad esempio, di aver visto passare l'anima del chierico Simone Mei dal purgatorio al paradiso in trentadue ore, e questo per effetto delle sue preghiere. È noto quanto si adoperasse l'autorità religiosa per inculcare nelle menti dei fedeli un'immagine precisa e definitiva del terzo regno ultraterreno, attorno al quale si concentravano antiche fantasie popolari acuite dalle aspettative e dalle angosce del presente. Dalla convinzione ingenuamente espressa dal Fabianino emerge un aspetto fondamentale della dinamica religiosa dell'epoca: l'eterodossia non era più un nemico esterno, da combattere frontalmente. Essa germinava come effetto della pressione della stessa propaganda controriformistica: i contenuti proposti con insistenza dall'iconografia e dalla predicazione colpivano la fantasia popolare, ma questa ne distorceva il senso apologetico riconducendoli all'esperienza quotidiana, adattandoli a credenze tradizionali [19].

Il libro dettato da Francesco Negri sarebbe oggi utile alla ricostruzione di questi mutamenti dell'immaginario collettivo;

«è assai voluminoso, – riferisce il resoconto inquisitoriale – ri-

[19] *Carte relative alla Setta*, ff. 24v, 25r. Per il rapporto tra definizioni teologiche, iconografia devozionale e immaginario popolare cfr. G. FERRI PICCALUGA - G. SIGNOROTTO, *L'immagine del suffragio*, pp. 235-248, che verifica l'interagire di queste componenti proprio attraverso una analisi delle raffigurazioni delle anime purganti esistenti nelle chiese di Valcamonica.

pieno di molte propositioni heretiche... e dalla dettatura del medesimo s'arguisce che Fabianino habbia gran presuntione di se medesimo e della salute de confratelli; et all'incontro habbia grand'aborrimento a quelli non sono confratelli, et alli religiosi, contra quali fa grandissime invettive».

La comunità di Niardo – si aggiunge – attesta che egli è «lavoratore di terra con quattro figlioli, senza moglie, povero affatto e tenuto per homo da bene». A sua difesa è stata allegata la lunga introduzione premessa al libro delle *Rivelazioni*, intitolata *Avvertimenti per la retta e facile intelligenza delle materie dettate in Spirito da Francesco Negri*, che parla della fondazione degli oratori, della pratica dell'orazione mentale, e dà la giusta interpretazione di molti passi che, secondo l'autore, hanno dato «occasione di mormorare» [20].

A difesa della Zannetta, serva del curato di Cimbergo, accusata di aver predicato alle donne nella chiesa di S. Maurizio e di aver sollecitato il parroco a vendere le immagini dei santi Agostino e Ambrogio «perché bastava avere il Signore nella mente», i testimoni giurano che non ha predicato, ma solo «discusso» con altre donne; e in realtà consigliò al prete di non acquistare altre immagini sacre, se non dopo aver pagato i suoi debiti.

Il padre Bassanese, cui si attribuiva l'esortazione dal pulpito a non interrompere la preghiera del silenzio nemmeno per sottrarre il santissimo ai cani, nega recisamente tale imputazione, ma rinuncia alla difesa, «perché si rimette in tutto alla pietà del S. Tribunale» [21].

[20] Francesco «Neger» è iscritto all'*Estimo* come lavorante la terra; gli si attribuiscono una casa per suo uso, un piccolo campo ed un boschetto di castagne.

[21] *Carte relative alla Setta*, f. 25r e v. Presso l'Archivio generale dell'Ordine dei cappuccini, Roma, G. 70, sectio 8, risulta un solo padre Benedetto da Breno, vestito il 25 novembre 1614 e dimorante nel 1650 nel convento di Breno. Era probabilmente, al secolo, Lorenzo, nato nel 1598, figlio dell'avvocato Giovan Francesco (uno dei riformatori degli Statuti di valle) e fratello degli avvocati Carlo (m. 1659) e Gabriele (m. 1694); Archivio parrocchiale di Breno, *Libro dei battesimi*, 1567-1676.

Gli inquisiti avevano inoltre fatto pervenire al Sant'Uffizio una lettera collettiva di protesta: chiedevano di poter esporre le loro argomentazioni «sode e chiare», il che veniva impedito «per la fretta che si faceva loro di terminarle, e perché non si voleva sentire diversi testi da essi indotti, né scrivere quanto dicevano a loro discolpa». Tuttavia, continua l'estensore del memoriale, il loro procuratore, dopo aver presentato le riferite scritture, ha ricusato la possibilità concessagli di esaminare altri testimoni a discarico, «asserendo non poterli havere per la lunghezza de viaggi, e per la gravezza della spesa». Inoltre l'inquisitore bresciano ha reso noto che il volume del processo svoltosi nella curia episcopale contro alcuni degli inquisiti non è stato inviato a Roma perché il farne copia avrebbe richiesto un tempo troppo lungo; ma che d'altra parte ben pochi elementi contiene a discolpa dei rei.

«Et aggiunge venirgli replicato con grand'istanza che debba prima terminare questa causa per li rispetti altre volte accennati, et esser esortato far ciò per il bene pubblico, et anco per secondare il desiderio del Senato; onde supplicava la presta speditione, aggiungendo che per alcuni pochi giorni si scusarà con dire che essendo li processi assai lunghi, non posson così presto raccogliersi gl'errori, e spiegarli nelle sentenze».

Il tribunale bresciano, rispetto al Sant'Uffizio centrale, filtrava la documentazione prodotta da quanti ancora lottavano per scagionare gli imputati. Dal canto loro i rappresentanti veneti, che vigilavano sul procedimento per impedire all'inquisitore di arrogarsi nuove prerogative, tendevano a garantire ogni diritto alla difesa. Ma vi era anche la «ragion di Stato», che induceva a concludere quanto prima la faccenda, e una simile sollecitudine non poteva certo avvantaggiare gli sforzi dei difensori. Infine le lungaggini imposte dalle disfunzioni del sistema giudiziario tolsero ogni residua speranza anche a quanti si erano mostrati propensi a lottare sino all'ultimo. Quello dei Pelagini era un caso di particolare gravità, e come tale richiedeva l'intervento di autorità dotate di ampi poteri decisionali; il Senato ne seguiva direttamente gli sviluppi, mantenendo continui contatti con i rettori. A rappresentare il

podestà, in simili evenienze, era deputato il più importante tra gli assessori della corte bresciana, cioè il vicario pretorio, al quale spettava sempre anche il compito di assistere l'inquisitore nei processi avviati al Sant'Uffizio [22]. Toccò a lui farsi portatore di due esigenze poco conciliabili: quella di assicurare agli imputati la possibilità di giovarsi di tutte le testimonianze a discarico, e quella di mettere a tacere il tutto nel più breve tempo possibile. L'effetto negativo di tante spinte contrastanti non mancò di ripercuotersi a Breno. Nella seduta del 19 marzo 1656 il Consiglio di Valle discusse il fatto che il podestà aveva invitato 18 testimoni a presentarsi a Brescia per dare la loro testimonianza nel processo formato dal Sant'Uffizio contro i Pelagini; questo, si disse, comportava «gravissima spesa, danno et incomodo». In una analoga situazione, il 27 settembre 1627, si concordò che non si potessero convocare a Brescia più di 6 testimoni, e che nel caso di un numero superiore toccasse agli inquirenti «cavalare» sino a Breno; così, per ottenere una conferma di questo precedente, il Consiglio diede incarico all'avvocato Guarnieri di muovere istanza presso il podestà. L'inviato rispose che il fine era forse raggiungibile, ma comportava l'impegno della Valle a pagare le spese di viaggio al vicario pretorio e al suo seguito. In seno al Consiglio, dove certo trovavano ancora posto dei simpatizzanti dei Pelagini, vi fu una lunga discussione; poi si decise la risposta da inviare al Guarnieri: «che metta questo negocio in silentio, né più ne parli» [23].

Il memoriale romano si conclude segnalando un'ultima deposizione dei testimoni: tutti sostengono che la maggior parte delle accuse sono state avanzate da nemici personali degli inquisiti, tra cui molti curati che serbano rancore nei confronti dei Pelagini. D'altra parte – commenta l'e-

[22] In generale cfr. C. Povolo, *Aspetti e problemi dell'amministrazione della giustizia penale*, pp. 161 ss., che, per quanto riguarda le attribuzioni del vicario pretorio, attinge da G. Morari, *Pratica dei reggimenti*, pp. 21-22.

[23] *Libro delle provvisioni*, ff. 62v e 65r.

stensore del documento inquisitoriale – le testimonianze a loro difesa non provengono forse da altri seguaci degli oratori? [24]

La sentenza del 29 marzo 1657 decretò per gli imputati la relegazione a vita in diverse città del dominio veneto, con il divieto di allontanarsene oltre lo spazio di tre miglia, pena cinque anni di galera; avrebbero recitato settimanalmente il rosario e, quattro volte l'anno, si sarebbero confessati e comunicati [25].

Secondo il Battistella l'esito del lungo processo bresciano sorprende «per la sua indulgenza»: a suo parere il Sant'Uffizio, «nel suo intimo senso di giustizia», non volle infierire «sui rei di una colpa intorno all'essenza della quale si disputava ancora» [26]. È il problema da cui eravamo partiti; ignorato da una storiografia confessionale tutta protesa alla condanna delle «turpitudini quietiste» di cui anche i Pelagini si sarebbero macchiati, viene avvertito dal Battistella, ma subito rimosso. Così l'affermazione che ne risulta suona paradossale: si inflisse una g i u s t a punizione per parole ed atti che solamente trent'anni più tardi sarebbero stati codificati come reati. In realtà l'appello all'orazione di quiete, nel momento in cui si andava diffondendo nella società, anche se non ancora chiaramente definito come una colpa, era già avvertito come tale; all'«intimo senso di giustizia» degli inquisitori bastava questo. E le pene comminate ai Pelagini non furono poi così lievi, se si tien conto dell'inconsistenza delle imputazioni che pare emergere dal confronto con i risultati delle prime indagini condotte in Valcamonica e con il resoconto del

[24] *Carte relative alla Setta*, f. 27r.

[25] G. A. AVEROLDI, *Miscellanea*, t. XI, p. 198v; l'elenco qui riportato risulta più completo di quello trasmessoci dal Terzago: don M. A. Recaldini, di Niardo, destinato a Udine; don G. Battista Maurizio Farise, di Niardo, a Rovigo; p. Benedetto Bassanese di Breno, a Salò; Bartolomeo Griffi, a Padova; Cosimo Dolci, di Breno, a Crema; Francesco Negri, di Niardo, a Verona; Zanetta, di Ponte di Legno, a Brescia; Agostino Recaldini, di Niardo, a Treviso.

[26] A. BATTISTELLA, *Un processo di eresia*, p. 367.

processo [27]. Tutto sembra confermare l'impressione espressa dal giudice inviato a Breno dai rettori di Brescia, che aveva poi trovato conferma nelle lettere del Carafa alla Segreteria di Stato: non peccati di «malitia», ma solo «sentimenti spropositati», «semplicità» formulate da «persone idiote».

Accanita rimase invece l'ostilità di una parte della società valligiana nei confronti dei Pelagini, e questo fatto risultò determinante. Il testo di una sarcastica ballata, conservato in un codice vaticano, documenta in modo esemplare quella insanabile contrapposizione [28]. A giudicare dagli aspetti su cui le semplici rime si soffermano e dal tono del componimento si direbbe che l'autore, non del tutto a digiuno in fatto di lettere, sia un laico; il che non esclude naturalmente la complicità di qualche sacerdote, se non nella composizione, almeno nella divulgazione del documento, che dovette giungere sotto gli occhi dei superiori ecclesiastici o dell'inquisitore bresciano. I seguaci del movimento sono presi di mira attraverso gli stereotipi della falsa devozione, e tuttavia si ha l'impressione che l'anonimo autore avesse di loro una conoscenza non generica, che si riferisse a persone precise e a pratiche già individuate da una parte degli abitanti della valle come stravaganti, anche se deformate poi dalla maldicenza dei più ostili. Scopo primario dei confratelli era mangiare e bere senza sborsare un soldo:

«...Sti Pelagini infami
perversi e scelerà
si dunavano insieme
ma solo per mangià
Dopo d'haver cenato
per mortification
di nuovo era portato

[27] Si tenga presente che negli Statuti riformati del 1624 il bando a vita compare solamente come pena per i più gravi delitti contro la religione, ed è previsto per i bestemmiatori impenitenti che siano giunti alla terza condanna; cfr. E. FONTANA, *Crimine e società*, p. 217.

[28] BV, *Ottob. - lat.* 2472, ff. 648r-649v.

in tavola un bon capon
E certo o Pelagini
che era dolce invention
poter senza quatrini
mangiar boni bocon...».

Si intravede l'incomprensione e l'ostilità verso un gruppo che, professando indifferenza alle cure del bisogno e del guadagno, contraddice alle dure regole economiche dominanti. Ma il totale disprezzo del denaro è un valore, mentre l'immagine dei falsi devoti deve essere negazione di ogni forma di coerenza, persino della solidarietà tra complici:

«...Un pelagin lasciate
le braghe in un canton
bateva le culate
per mortification
Onde un fratel seguace
sot'occhio l'osservò
e con la man rapace
la borsa ghe rubò».

Dopo il peccato di gola e l'avidità non può mancare, naturalmente, la lussuria. I rapporti sessuali tra coniugi vengono sottoposti dai confratelli ad una regolamentazione che appare assurda e maschera certamente l'eccesso.

«...Un pelagin haveva
con la moier usà
senza della camisa
il che ghera vietà
Onde il suo confessore
gli disse e questo è ver
che per sei cento hore
lasiasse la moier
Ciò far egli promise
et ancho l'osservò
ma poscia in questo mentre
la serva ingravidò».

La derisione degli aspetti profetici e carismatici si basa su fatti a noi già noti:

«...Né men voglio parlare
di quel altro santòn
che si facea baciare
i pé per devotion
...Hanno profitizato
sti nostri Pellagin
che il Papa saria andato
a Santo Valentin
Ancor hanno composto
un libro d'illusion
et l'hanno il nome posto
di nova redention».

Altre strofe prendono di mira il tentativo di spiegare la Scrittura, la pretesa di poter peccare «per mortification» raggiungendo tuttavia la salvezza «per contemplation»; e ancora, i miracoli di «un profeta di Niardo» che si sarebbe vantato di resuscitare i morti e di rendere la vista ai ciechi, nonché gli atteggiamenti da «papesse» delle donne del movimento. L'anonimo «Pelagin bosin» (così si firma l'autore) aggiunge che i settari sono già stati convocati dall'Inquisizione, e presto li si vedrà puniti a dovere; dal che deduciamo che la composizione della ballata risale all'incirca agli ultimi mesi del 1656. Se si escludono alcune esagerazioni caricaturali, ad un confronto con le accuse riferite dal memoriale del processo colpisce la coincidenza delle argomentazioni, talora precisa, come nel riferimento al farsi baciare i piedi o in quello relativo alla profezia sulla venuta del papa a S. Valentino. Vere o false che fossero, furono queste le imputazioni portate al cospetto del Sant'Uffizio.

Benché il giudizio contenuto nelle rime dell'anonimo contrasti con le osservazioni del magistrato veneto che per primo si recò in valle, un denominatore comune esiste: tutte le testimonianze lasciano intendere che i Pelagini si erano attirati forti inimicizie perché il credo che professavano condizionava il loro comportamento quotidiano. Non si trattava solo di un diverso metodo di preghiera, confinabile nei luoghi riservati al culto; era una bandiera, e dava la forza di criticare le idee e l'operato altrui. Convinti di essere depositari della vera fede i «fratelli» osten-

tavano di fatto una vita appartata dagli altri, e convinzioni opposte alla logica del profitto e al conformismo dominanti: «contrarie al senso», come essi stessi efficacemente le definirono. È questo il fattore che emerge immediatamente dalle denunce e dai risultati delle prime inchieste: non tanto la presenza di formulazioni teologiche aberranti, quanto l'affermazione di una diversità di vita, la realtà di una separazione. Ed è significativo che negli ultimi anni del secolo padre Gregorio abbia ricordato la setta per questo aspetto, più che per la divulgazione di affermazioni contrarie alle verità della fede:

«Alcune persone per lo più di conditione distinta (huomini liberi, coniugati, e anco alcuni sacerdoti preti), portate da eccessivo spirito di devotione, accordatesi insieme, intrapresero una certa forma di vivere, ch'aveva assai del singolare; a segno tale, che discorrendo co' gli altri Christiani, usavano li termini de Noi altri, Voi altri...»[29].

Una devozione «eccessiva» (e sincera, quindi) ed una condizione «distinta». Ma quest'ultima connotazione, attribuita dall'autore ad alcuni seguaci del movimento, viene qui spiegata in modo riduttivo, e forse reticente. Allo scrittore francescano, profondo conoscitore delle vicende della valle e delle sue maggiori casate, non poteva sfuggire il fatto che personaggi di primo piano erano rimasti coinvolti in quella faccenda. Dei Recaldini di Niardo si è già detto; i Fanzago erano tra le famiglie più in vista di Pisogne. Così pure i Cattaneo e i Bassanesi a Breno: da entrambe erano usciti avvocati, medici e sacerdoti. La seconda di queste due casate vantava, oltre a numerosi sindaci, anche uno dei riformatori degli statuti. Notevoli erano le ricchezze dei Bona, legati da vincoli di parentela all'antica famiglia dei Federici e ai Griffi di Breno; commerciavano il ferro e possedevano beni cospicui in molti luoghi della valle.

Le ricche famiglie camune indirizzavano i propri figli innanzitutto verso la laurea in legge, che permetteva di ac-

[29] G. BRUNELLI, *Curiosj trattenimenti*, p. 641.

cedere alle più alte cariche dell'amministrazione pubblica. Più che sulle carriere notarile e medica la scelta cadeva poi su quella sacerdotale, che risultava funzionale alla conservazione e all'incremento del patrimonio familiare; toccava ai figli che non venivano destinati al matrimonio, e che comunque si assicuravano una dignitosa collocazione grazie alle rendite garantite dalla rete di cappellanie e di benefici, alimentata dai lasciti testamentari [30]. La crisi economica e sociale dei primi decenni del secolo probabilmente incentivò questo tipo di opzione, e con essa favorì una incessante crescita delle ordinazioni sacerdotali. Nel 1627, se si considerano le 38 parrocchie camune visitate da mons. Giorgi, vi era una media di un prete su 196 abitanti. Agli inizi del Settecento il rapporto risulta di uno su 138, e di uno su 142 per le sessanta parrocchie censite al tempo della visita di A. M. Querini (1736): tra gli anni Settanta del Cinquecento ed il terzo decennio del Settecento il numero del clero secolare quadruplicava [31].

Non stupisce allora il fatto che nella nostra storia compaiano così numerosi dei dottori in teologia: non era infrequente che i giovani preti delle famiglie abbienti lasciassero i paesi d'origine per completare gli studi nell'ateneo padovano o a Milano, presso i gesuiti [32]. La notevole circolazione di idee e di libri, certo facilitata dall'eco-

[30] Sulle cause sociali dell'aumento delle ordinazioni nell'età moderna si è svolto recentemente un dibattito importante, di cui ricordo qui gli apporti principali: X. TOSCANI, *Il clero lombardo*; *Secolarizzazione e frontiere sacerdotali*; *Ecclesiastici e società civile*; G. GRECO, *Ordinazioni sacre*; E. BRAMBILLA, *Per una storia materiale*. Una precisa focalizzazione del problema in G. GRECO, *I giuspatronati laicali*; e il tentativo di sintesi di X. TOSCANI, *Il reclutamento del clero*. Per una indagine sul clero secolare in Valcamonica molti spunti offre O. FRANZONI, *Appunti su cultura, circolazione libraria ed istruzione*.

[31] X. TOSCANI, *Il reclutamento del clero*, pp. 578-579.

[32] Se la destinazione padovana resta più frequentemente attestata, non mancano tracce precise di esperienze milanesi. Nel *Fondo Putelli* ad esempio si conserva un diploma di laurea in teologia conseguito in Milano, presso i gesuiti di Brera (aprile 1658), dal rev. Giovan Battista Tonsi.

nomia aperta della valle, traeva ulteriore alimento dal livello culturale e dalla specializzazione della componente sacerdotale. Dagli studi di Oliviero Franzoni, che ha ricostruito pazientemente la provenienza e i passaggi di proprietà dei testi cinque–seicenteschi oggi raccolti nella collezione del *Fondo Putelli* di Breno, emergono i contorni di una cultura ampia e aggiornata. Basti considerare la biblioteca di un contemporaneo dei Recaldini, mons. Lodovico Andreoli di Piazza d'Artogne, dottore in teologia, rettore e vicario foraneo di Piancamuno dal 1647 fino alla morte (1684): 387 sono i volumi pervenutici (cioè solamente la parte della biblioteca destinata dal sacerdote ai padri riformati) e comprendono opere di teologia, morale, agiografia e devozione, soprattutto di autori gesuiti (da Suarez a Bellarmino, da Canisio ad Alfonso Rodriguez), ma anche di altri ordini religiosi (Luis de Granada e Domingo Soto tra i domenicani) [33].

Tra i giovani che si allontanarono dalla valle intorno al secondo e al terzo decennio del Seicento per portare a compimento gli studi teologici vi erano anche coloro che, al loro ritorno, avrebbero sostenuto e guidato gli oratori pelagini. Le loro esperienze appartenevano al nuovo secolo, e se M. Antonio Recaldini era già un uomo maturo all'epoca dell'arrivo del Casolo, più giovani dovevano essere coloro che ne seguirono l'esempio. Rispetto all'arciprete Caldinelli, che si era formato sulla scorta dell'esempio borromaico, essi erano portatori di una spiritualità aperta alle suggestioni del nuovo misticismo e lontana dall'impostazione militante che aveva connotato la «riconquista» confessionale negli ultimi decenni del Cinquecento. Lontano dalla valle, in ambienti ricchi di stimoli culturali ed inclini alla controversia, avevano acquisito nuove conoscenze ed una capacità di astrazione ad altri preclusa. Questi impulsi trovarono nella parola del Casolo, raccolta e propagandata dai due Recaldini, una prospettiva concreta e le norme per impostare una nuova vita. A rendere più urgente la scelta contribuì il contatto con una realtà

[33] O. FRANZONI, *Appunti su cultura, circolazione libraria ed istruzione*.

segnata da profonde lacerazioni: la pestilenza aveva infierito crudelmente su tutto il territorio e le comunità valligiane erano ancora colpite da calamità naturali e prostrate da gravi difficoltà economiche. Mentre per i più la coscienza morale, priva di sbocchi all'agire, di fronte alla consapevolezza di quella realtà ripiegava nella sfera privata e nell'acquiescente accettazione delle convenzioni, i giovani preti accolsero con entusiasmo una visione del mondo «irrealistica» e la promossero con un impegno ostinato che ai più anziani colleghi parve subito trasgressivo.

Se questa era l'estrazione sociale dei sacerdoti coinvolti nella vicenda, è naturale che, in un contesto caratterizzato da una forte compenetrazione tra elementi laici ed ecclesiastici, alle discordie interne ai secondi si connettessero contrapposizioni di altro genere. Motivi di rivalità personale e familiare, ad esempio, potrebbero aver spinto il dottor Niccolò Federici, che sarebbe divenuto sindaco nel 1663 ed avrebbe più tardi clamorosamente dimostrato il suo carattere energico ed impulsivo, a firmare la denuncia indicante come pelagino il collega dottor Carlo Federici, a sua volta sindaco in diverse occasioni. Le carte prese in esame non consentono di precisare ulteriormente la composizione dei diversi schieramenti e le strategie familiari sottostanti; possiamo solo immaginare che esistessero contrasti dovuti a ragioni economiche e di prestigio. Ce lo confermano sporadici indizi emergenti qua e là dalla documentazione, come le accuse, in più occasioni rivolte ad Agostino Recaldini, di aver fomentato gli entusiasmi dei settari per «tenere il primato» in valle. I notabili ostili al movimento considerarono l'attivismo dei capi pelagini come un espediente per procurarsi un largo seguito ed accrescere la propria influenza: era questo l'unico «senso» concreto individuabile in comportamenti che apparivano altrimenti incomprensibili. Una società gerarchica e solidale non poteva accettare le ragioni, e tantomeno la propagazione, di una opposizione radicale condotta sul piano dei principi ideali. A che mirava quell'insistenza sull'orazione mentale come supremo valore, spinta fino a predi-

care che chi la insegna è pari al pontefice, fino a subordinare a questa pratica tutti gli obblighi di stato e le autorità gerarchicamente costituite? Tutto questo, di fatto, presupponeva il ribaltamento del modello etico-economico esistente. Tuttavia i fermenti che avevano sin dall'inizio allarmato l'arciprete ed i notabili di Breno non destarono, in un primo tempo, eguale preoccupazione presso le autorità venete. L'assessore bresciano tranquillizzò il podestà comunicando che non vi erano «persone grandi» alla guida del movimento, e la constatazione ridimensionò ogni allarme, perché quel che le autorità di governo maggiormente temevano era l'eventualità che personaggi dell'élite cittadina, spinti da interessi particolari, potessero fomentare l'entusiasmo dei Pelagini indirizzandolo contro il potere centrale. Poiché le premesse di un simile pericolo non sembravano sussistere il Senato mantenne sempre un atteggiamento moderato. Anche quando l'intervento manifesto dello Stato si era reso inevitabile per tenere a freno le intemperanze degli inquisitori e controllare le direttive che da Roma venivano impartite al vescovo, permase una ferma volontà di prevenire piuttosto che reprimere, e comunque adattando ogni misura alla realtà umana dei sudditi.

Ma il concorrere di elementi diversi diede agli oratori un seguito inaspettato. Provati dalla crisi, gli strati bassi della popolazione dei piccoli centri di montagna (contadini poveri, lavoratori del ferro e piccoli proprietari), si mostrarono disponibili ad accogliere il nuovo messaggio. Nelle scadenze liturgiche e nel rituale della dottrina cristiana si trovavano fianco a fianco con i detentori di antichi privilegi e con chi aveva intrapreso con successo la strada del guadagno; quelle occasioni di preghiera, più che portare sollievo alle miserie offrendo una prospettiva di giustizia superiore, rispecchiavano una immobile condizione di subalternità. La consolazione non sarebbe giunta dal pulpito, ma da una solidarietà tra fratelli, da una speranza coltivata nel libero scambio spirituale.

Il linguaggio dei mistici proposto dai direttori degli oratori risultò congeniale a quelle aspettative perché apriva a

tutti la possibilità di una preghiera non intellettuale, lontana dai rigidi schemi della liturgia e dai meccanismi dell'adempimento esteriore. Può sembrare singolare il fatto che dei metodi nati per la contemplazione individuale trovassero udienza in un contesto comunitario, ma proprio questo adattamento, questa compresenza di elementi diversi, è la ragione del radicarsi del movimento. Nei paesi della valle era ancor viva la tradizione delle antiche discipline e la normativa tridentina non aveva ancora trasferito stabilmente nell'ambito parrocchiale le forme di pietà anticamente praticate dalle comunità all'interno delle loro espressioni associative. È significativo che i Pelagini chiamassero il loro movimento con il nome di «Congregazione della fraia» («Fraglie» erano appunto le discipline medievali), e ponessero al centro delle loro profezie il santuario di S. Valentino, sede di una antica fratellanza laica [34].

Una marcata partecipazione femminile contribuì notevolmente al successo delle conventicole: tutte le denunce testimoniano questo aspetto, sottolineando con riprovazione il protagonismo delle donne pelagine, il loro atteggiarsi a predicatrici e "papesse". In un mondo che subordinava la donna al padre e al marito, che la escludeva dal sacerdozio e dalla possibilità di esprimersi pubblicamente, l'esperienza straordinaria della santità – come quella della stregoneria – costituiva una valvola di sfogo "fisiologica" [35].

[34] Dei Disciplinati di Breno ci sono noti uno statuto ed una *Passio Christi*, entrambi fatti risalire al XIII secolo: P. GUERRINI, *Lo statuto della disciplina*, pp. 101-117 e *La Passione di Cristo*, pp. 46-54. R. A. LORENZI, *Medioevo camuno*, pp. 75-90, ha dimostrato l'inesattezza di queste attribuzioni, oltre ad offrire nuove aperture alla discussione sulla religiosità valligiana.

[35] Il monopolio maschile dell'amministrazione del sacro si consolidò nei decenni centrali del '500, in corrispondenza con il Concilio di Trento e, subito dopo, con l'opera di riorganizzazione borromaica; in questa fase, caratterizzata da un irrigidimento della separazione tra ecclesiastici e laici e della delimitazione dell'ortodossia, crebbero le cautele verso le donne visionarie e, più in generale, nei confronti della religiosità degli «spirituali»; A. PROSPERI, *Dalle «divine madri»*, pp. 84

Nel Seicento, con il consolidarsi dell'assetto controriformistico, si faceva sempre più insistente una propaganda di virtù eroiche e di straordinari favori divini che induceva all'imitazione. Nelle valli alpine si avvertì allora più gravemente il vuoto dovuto alla tradizionale carenza di istituzioni monastiche femminili. Il dettame tridentino che prevedeva, per consentire una maggiore vigilanza, soprattutto in tempo di guerra, la soppressione dei conventi situati extra-moenia, accentuò il carattere già marcatamente urbano delle monacazioni [36]. Sotto questo aspetto, ulteriore disagio derivava alla Valcamonica dalla lontananza della città di Brescia. Il movimento terziario femminile diretto dai padri dell'Annunciata ed il convento di Lovere, ai confini col territorio bergamasco, non erano sufficienti a soddisfare una domanda sempre crescente. Un memoriale anonimo della prima metà del secolo indirizzato al vescovo per indurlo a fondare in valle almeno un convento femminile testimonia che il problema era molto sentito [37]; l'eccedenza della popolazione femminile e la necessità di garantire una collocazione adeguata alle figlie escluse dal matrimonio lo rendevano certo più urgente. Non ebbe esito la disposizione testamentaria di un tale Giovanni Giacomo Donzelli che prevedeva l'erezione di un monastero di cappuccine nelle sue proprietà di Cemmo (1608),

ss. Nel contesto delineato da Gabriella Zarri era stato invece riconosciuto alle «beate» un ruolo rilevante, come interpreti delle aspirazioni al mutamento di una società percorsa da profonde tensioni politiche e religiose. Ma negli anni trenta del secolo erano ormai tramontate le condizioni storiche particolari che avevano permesso il protagonismo delle «madri spirituali»; G. ZARRI, *Le sante vive*, in particolare pp. 439 ss.

[36] Per il *Decretum de regularibus et monialibus*, del Concilio di Trento, cfr. *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, pp. 752-760. Sull'argomento si veda soprattutto l'importante contributo di G. ZARRI, *Monasteri femminili*, pp. 398 ss.

[37] P. GUERRINI, *S. Angela Merici*, pp. 204-205. Il memoriale di cui si parla, tratto da AVBs, *Vicaria di Breno*, è stato pubblicato interamente da P. GUERRINI, *Quietisti e Pelagini*, pp. 41-43.

e neppure l'iniziativa di un gruppo di benefattori di Bienno, nel decennio successivo. L'opposizione del vescovo Marino Giorgi (1627), propenso piuttosto ad una nuova fondazione in Breno, bloccò il progetto, il sopraggiungere della pestilenza portò presto all'accantonamento di ogni istanza [38]. Questi elementi, considerati nel loro insieme, possono aiutarci a capire perché tante donne di Valcamonica, Barbara Dolci, la Zannetta, e tutte le altre "sorelle", trovarono nella mortificazione, nel rifiuto delle "vanità", nella predicazione, nel rapporto diretto con Dio una prospettiva di realizzazione personale e di mutamento della realtà.

Dopo i primi tentativi volti ad arginarlo, il persistere del proselitismo pelagino divenne di per sé motivo di ulteriori interventi, ed il fatto che l'eco della vicenda fosse giunto a Roma portò ad un irrigidimento della vigilanza sulla valle; ma solo quando giunsero, contemporaneamente, la notizia che l'ennesima "missione" pacificatrice era risultata inutile e quella che un personaggio del calibro del vicario aveva aderito alla setta la sorte dei Pelagini si decise.

A pagare la propria ostinazione con il bando perpetuo furono, oltre ai due Recaldini, i religiosi maggiormente coinvolti nella vicenda, ed i laici di posizione meno influente. Il dottor Carlo Federici, il vicario Della Corte ed il medico Guerrini non vennero neppure citati nel memoriale romano; don Cattanei e don Bona uscirono indenni dalla vicenda benché fossero stati coinvolti nelle indagini.

Da qualche indizio possiamo intuire che il movimento sarebbe approdato oltre i confini di un passivo nichilismo e dell'indifferenza verso lo Stato; Agostino Recaldini avrebbe affermato «non doversi obbedire a' Prencipi né alla Chiesa, ma solo a Dio». Ma la vicenda si chiuse senza lasciar traccia di episodi di ribellione, né di invettive precise contro il potere secolare. Compare anzi una profezia

[38] G. Brunelli, *Curiosj trattenimenti*, p. 612. Su tutto questo cfr. O. Franzoni, *Il monastero delle clarisse a Bienno: appunti su una fondazione mancata*, in «Lettere dall'eremo», Bienno, luglio 1986.

secondo la quale l'autorità laica avrebbe presto punito i religiosi per le loro mancanze; ma non dobbiamo per questo credere che in una affermazione così recisa si riflettessero particolari convinzioni in materia di giurisdizione, una volontà di esaltare il ruolo del principe prospettando un suo controllo sulla sfera dell'ecclesiastico. Si trattava innanzitutto di una feroce critica rivolta nei confronti dell'istituzione ecclesiastica, che faceva appello, in senso strumentale, all'unico altro potere capace di correggerne i mali. È noto che il "sentimento nazionale", accompagnato dall'idea che spetti al principe devoto vigilare sull'operato del clero, giocò un ruolo importantissimo nel periodo delle riforme religiose. Da questo punto di vista sarebbe utile conoscere gli effetti prodottisi nella coscienza popolare a seguito della vicenda dell'Interdetto. Ma nel nostro caso accanto alla protesta contro la corruzione della Chiesa non riscontriamo una visione più realistica e pragmatica circa il ruolo dello Stato: la comunità di "perfetti" vagheggiata dai Pelagini non poteva coincidere con un regno terreno e l'alternativa che la fondava era quella tra redenti e non redenti, universalistica, se vogliamo, piuttosto che "nazionale".

La prima origine del movimento risaliva al fervore e alle inquietitudini di alcuni preti «di buone lettere» che l'entusiasmo di un carismatico e le suggestioni della spiritualità filippina avevano attivato. Per quanto vagamente antiautoritario e decisamente critico rispetto alla Chiesa ufficiale esso rimaneva tutto interno ad una ideologia teologica: ribatteva al formalismo delle pratiche con una devozione «senza ritegno» e si concepiva come una cerchia di iniziati. Se la spinta dell'entusiasmo religioso aveva affratellato uomini di diversa estrazione sociale e culturale, finito il tempo della grande speranza la realtà della valle tornava ad apparire immutabile; anche agli occhi di chi, come mons. Paolo Bona, aveva creduto in un destino diverso:

«Quest'arie sono dominate da tramontana, vento secco, freddo, et il più impetuoso, però sono crude, e sottili, massime col riflesso de monti, carichi per longo tempo di nevi. Onde non è

che naturale agl'habitanti l'esser crudi, aspri e feroci: come i molti homicidi, et i longhi litiggi dimostrano...» [39].

Tra le carte del Sant'Uffizio conservate nell'Archivio vescovile di Udine vi è un fascicolo riguardante Marco Antonio Recaldini. Il frontespizio reca la data del 24 aprile 1657 [40]. Quel giorno, «post vesperas», di fronte a fra Bonaventura Ripa, inquisitore generale di Aquileia e Concordia, comparve un uomo di statura ordinaria, la barba ancor scura, che a prima vista mostrava un'età di circa cinquant'anni. Vestiva «more Presbyterorum»: cappello di feltro nero, tabarro e sottana neri. Disse di essere l'arciprete Recaldini, mandato lì in esilio «utinum relegatus, et cum onere se presentandi semel in mense». Recava con sé due lettere sigillate, che fra Bonaventura lesse subito. La prima, scritta il 10 aprile dal suo collega Vincenzo Maria Cimarelli, allegava un foglio con l'elenco delle pene comminate al sacerdote dal tribunale bresciano. Per il trasferimento a Udine gli erano stati concessi dodici giorni di tempo; non si sarebbe allontanato dalla città per più di tre miglia, né tantomeno avrebbe cercato di tornare in Valcamonica, sotto pena di sette anni di «oscura carcere formale» e di scomunica «late sententiae». Per tre anni avrebbe recitato il rosario una volta alla settimana, e quattro volte l'anno l'ufficio dei morti. La seconda lettera, datata 18 aprile, era dell'inquisitore generale di Venezia. Pregava di scusare il Recaldini nel caso fosse arrivato a Udine in ritardo: «si è presentato da me, et io in riguardo della sua amorevolezza l'ho voluto trattenere qui meco per esser il tempo brutto et molto piovoso». L'inquisitore veneziano raccomandava al collega l'arciprete come perso-

[39] Traggo la citazione dalla succinta *Descrizione di Val Camonica* (1662) del Bona. Lo scritto, il cui destinatario resta sconosciuto, è riportato in O. FRANZONI, *Un secentesco profilo*, pp. 1-8.

[40] AVU, *S. Officio*, II, 329. L. DE BIASIO, *I processi dell'Inquisizione*, che elenca i procedimenti giudiziari celebrati dinnanzi al tribunale di Aquileia e Concordia, lo cita a p. 38, n. 329, come «processo per adesione alle teorie del quietismo»; si tratta in realtà solamente delle formalità del confino.

na a lui cara, nonché «affittuale di un canonicato» da lui posseduto in Valcamonica.

I rimanenti fogli del fascicolo contengono le attestazioni delle comparse mensili del confinato al cospetto degli inquisitori, a partire dal maggio 1657. Le formule, sempre uguali, si ripetono fino all'ottobre 1678, quando Marco Antonio Recaldini «ex hac vita migravit»; la notizia fu subito trasmessa al Sant'Uffizio bresciano.

In quanto al fratello dell'arciprete, Agostino, fu costretto ad abiurare «de vehementi» a Treviso, nella chiesa dei Conventuali, poiché a quest'ordine apparteneva l'inquisitore della città, padre Francesco Colli [41]. Il testo ci è giunto attraverso il Terzago:

«Io Gio. Agostino del qu. Ricaldino Ricaldini della terra di Nardo in Val Camonica, dell'età mia di anni 44 in circa, costituito personalmente in giudizio, ed inginocchiato avanti di voi Reverendissimo Padre Inquisitore Francesco Colli dell'Ordine de' Minori Conventuali, Inquisitore Generale di Treviso, e voi Reverendissimo Sig. Bombeni canonico, Vicario Generale di Monsignor Illustrissimo Gio. Antonio Lugo Vescovo di Treviso, avendo avanti gli occhi miei li Sacrosanti Evangeli, quali tocco colle proprie mani, giuro che sempre ho creduto, credo adesso, e con l'aiuto di Dio crederò sempre per l'avvenire tutto quello che tiene, crede, predica, ed insegna la santa Cattolica, ed Apostolica Romana Chiesa, e perché da questo Santo Offizio per il volume da me scritto, e per le proposizioni detrattorie, temerarie, scandalose, ed ereticali, che in esso si contengono, come costa nel processo contro me formato, sono stato stimato veementemente sospetto di Eresia, cioè di aver tenuto, e creduto 1. Che questa orazione mentale sia l'unica porta della salute. 2. Che chi condanna la necessità di questa è reprobo, e dannato. 3. Che il Figlio di Dio altro non sia, che l'infinita Perfezione del padre, e che tutti gli attributi facciano la Seconda persona della Santissima Trinità. 4. Che la santità non consiste nell'asprezze, e penitenze nemmeno sono care a Dio, se

[41] Il tribunale dell'Inquisizione risiedeva nel convento attiguo alla chiesa di S. Francesco; cfr. B. BURCHIELATI, *Commentariorum memorabilium multiplicis hystoriae tarvisinae locuples promptuarium*, I, Tarvisii 1616, p. 273.

non in tanto, quanto per domare la carne; ma essendo questa soggetta, non era bene macerarsi, non ci avendo creati per patire, ma per amare, e godere. 5. Che il capo di questa orazione mentale non avrà minor autorità del Sommo Pontefice. 6. Che Dio vuole levare il ministerio di esplicare le Sacre Scritture dalle mani de' ministri della Chiesa, e darle in mano de' Secolari, perché adesso le Scritture sono spiegate al rovescio di quello si deve. 7. Che a Cristo nell'orto fu levata la divina grazia, la cognizione soprannaturale, ed ogni aiuto e bene. 8. Che questo dono dell'orazione mentale sia maggiore del dono della Redenzione, e dell'istituzione del Santissimo Sagramento dell'Altare. 9. Che non debbansi obbedire i Superiori che comandano si lascino questi esercizi, e se ponessero la scomunica non si debba temere, perché è invalida. 10. Che debba essere voltata sotto sopra la Gerarchia Ecclesiastica, e li Pastori saranno separati dalle Pecore, e quelli che comandano ed insegnano doveranno obbedire ed essere insegnati. 11. Che i Principi Secolari avranno giurisdizione sopra gli Ecclesiastici, e per giustizia ne faranno morir molti, molti altri saranno spogliati delle dignità, e degradati.

Per tanto volendo io levare dalla mente de' Fedeli di Cristo questa veemente sospezione contro di me, con giuste ragioni concetta, abiuro, maledico, detesto detta Eresia ed errori, e generalmente, ed ogni qualunque altra Eresia ed errore, che contraddica alla detta Santa Cattolica ed apostolica Romana Chiesa, e giuro che per l'avvenire non farò, non dirò, né scriverò mai più cosa, per la quale non si possa aver di me tal sospizione, nemmeno averò pratica o conversazione d'Eretici, ovvero che siano sospetti di Eresia, ma se conoscerò alcun tale, lo denunciarò. Giuro anco e prometto di adempire e di osservare intieramente tutte le pene e penitenze che mi sono state o mi saranno da questo s. Offizio imposte, e contravvenendo ad alcune di queste mie proteste e giuramenti (il che Dio non voglia), mi sottopongo a tutte le pene e castighi che sono da' Sacri Canoni ed altre Costituzioni generali e particolari contro simili delinquenti imposte e promulgate. Così Dio mi aiuti, e questi suoi Sacrosanti Evangeli, che tocco colle proprie mani»[42].

[42] N. Terzago, *Theologia historico-mystica*, p. 8; ma anche G. A. Averoldi, *Miscellanea*, t. XI, p. 199v, e *Carte relative alla setta*, ff. 83r e v. Cfr. inoltre J. De Guibert, *Documenta*, pp. 244-255.

Tra i Pelagini banditi dalla Valcamonica Agostino fu l'unico ad essere sottoposto alla pubblica abiura e, fatto ancor più singolare, la cerimonia ebbe luogo ben tre anni dopo la condanna del 1657. Un appunto del consultore Bortoletti svela le ragioni di questo speciale trattamento. Giunto nella città cui la sentenza lo aveva destinato Agostino iniziò a diffondere le sue vecchie convinzioni «pratticando con gente idiota», e a mettere in circolazione scritti riguardanti l'orazione mentale, guadagnandosi presto un seguito e riuscendo ad ottenere l'amicizia ed il sostegno del curato di S. Andrea. La notizia di questa nuova insorgenza pelagina giunse presto alle orecchie del rettore di Treviso, che la comunicò a Venezia con lettera dell'8 settembre 1658. Qui il consultore, cui erano ben noti i trascorsi del Recaldini, riconobbe che il «negotio» era «cibo del S. Offitio»; annotò comunque che era compito del rappresentante veneto assicurare, nell'interesse dello Stato, che i sudditi non solo rimanessero «uniformi nella perfetta soggettione verso il suo Prencipe naturale, ma anco uniti in una medesima religione» [43].

Sottoposto ad un controllo più stretto, Agostino forse continuò la sua pericolosa propaganda; alla fine fu costretto all'abiura. Ma tre giorni dopo la solenne cerimonia l'inquisitore di Treviso scriveva al suo collega bresciano:

«...Egli è più ostinato che mai, dicendo non aver'errato, ma è altrettanto mortificato, perché non aspettava simile pena, anzi teneva per certo, e parmi n'avesse riscontro da Roma, d'essere assoluto e rimandato alla patria. Si duole della moglie, de' suoi nemici, e d'esser assassinato da suoi fautori in patria, teme qui d'esser abbandonato da tutti, e ne corre pericolo, essendo restata la città scandalizzata al maggior segno» [44].

[43] ASVe, *CI*, 122, f. 148. Vi è aggiunta la data del 20 novembre 1658.

[44] G. A. Averoldi, *Miscellanea*, t. XI, p. 213r; la lettera è del 22 settembre 1660. Con uno scritto del 9 settembre lo stesso padre Francesco Colli aveva annunciato l'abiura del Recaldini ed il pubblico abbruciamento del libro degli scritti del Fabianino (p. 212v).

Disperato e rinchiuso nuovamente in un carcere, Agostino Recaldini non si era piegato; presto avrebbe ancora fatto parlare di sé.

Capitolo ottavo

Arcivescovo e governatore nella Milano spagnola

Gli avvenimenti bresciani, culminati con le condanne del 1657, erano destinati a ripercuotersi rapidamente sull'ambiente milanese perché il Sant'Uffizio romano sapeva bene che dal Casolo e da Santa Pelagia aveva preso a diffondersi l'eresia. L'arcivescovo Litta avrebbe rivolto la sua attenzione sul «buon idiotto» molto più di quanto non avesse fatto al tempo dello scambio epistolare con il cardinale Barberini, quando l'opposizione del governatore gli aveva impedito di acconsentire a che il personaggio partisse alla volta di Venezia. Nel 1654 Giacomo Filippo rimase alla guida dell'oratorio milanese e non si allontanò dalla sua città; né ci risulta, d'altra parte, che all'arcivescovo fossero giunte altre richieste per permettergli di soggiornare in territorio veneto. Il veto opposto dal Caracena e da sua moglie, Caterina Ponce de Leon, aveva probabilmente ottenuto il suo scopo, in un momento che vedeva i rapporti tra le due autorità cittadine inquinati da altri gravi motivi di dissidio [1]. Su questo aspetto, e più in

[1] Don Luigi de Benavides, Carrillo e Toledo, marchese di Fromista e Caracena, dopo aver combattuto come generale di cavalleria nelle campagne contro Tommaso di Savoia e contro l'Harcourt, divenne governatore di Milano e capitano generale in Italia nel 1648, ed occupò la carica fino al 1656. Per volontà di Filippo IV passò poi al comando dell'esercito impegnato nei Paesi Bassi, sotto il governo di don Giovanni d'Austria. Nel 1658 il re richiamò don Giovanni a Madrid, per destinarlo all'armata del Portogallo; il Caracena assunse la carica di governatore (1659) che avrebbe dovuto poi cedere all'arciduca Sigismondo (figlio di Leopoldo d'Innsbruck e di Claudia de Medici). Ma

generale sulla situazione milanese della metà del secolo, val la pena di soffermare l'attenzione: gli sviluppi della vicenda lo impongono, ma anche altre considerazioni. Se è vero che le tendenze eterodosse venivano perseguite per difendere le verità dogmatiche e per tutelare la stabilità dell'assetto gerarchico della società, non bisogna dimenticare che i motivi di prestigio e la volontà di mettersi in luce di fronte alle massime autorità, fossero queste a Roma o a Madrid, avevano il loro peso. In secondo luogo non sarà superfluo approfondire, anche per la Milano spagnola, la realtà di quei decenni centrali del secolo che qui come in altre parti della penisola, suscitano ancora molti interrogativi agli storici.

Tra il Litta e il Caracena era in corso una guerra logorante, condotta nei modi dell'ostentata indifferenza, dell'ostilità sorda, talora dello scontro aperto. La cronaca è nelle lettere indirizzate dall'arcivescovo al segretario di Stato, cardinale Fabio Chigi, dove il Litta si mostra vittima della prepotenza spagnola e dipinge la condotta del governatore come dettata da una cinica ragion di Stato, priva di ogni rispetto verso l'autorità religiosa e sommamente ipocrita nelle occasioni di pubblico culto:

«Dissimula il Marchese di Carazena Governatore di Milano la

nel 1661 Filippo IV decise di affidare la carica al Fuensaldaña; tuttavia, per la morte improvvisa di questo, il Caracena mantenne il governo sino al 1664, guadagnandosi – secondo le testimonianze – larghi consensi per i suoi modi popolari e accomodanti. Passato al comando dell'esercito sul fronte del Portogallo subì una disastrosa sconfitta ai Montes Claros (giugno 1665); fece parte del Consiglio di Stato della monarchia fino alla morte (1668). Cfr. L. P. GACHARD, *Caracena*.

Il governatore aveva sposato Caterina, figlia di Rodrigo Ponce de Leon, duca d'Arcos, viceré di Napoli al tempo della rivolta di Masaniello (cfr. G. DE CARO, *Arcos*). In ASM, *Uffici regi, p. a.*, cart. 63, vi è la «Relazione del ricevimento della signora marchesa Donna Caterina Ponze de Leon... novella sposa del signor duca governatore marchese di Caracena» (1652). Da Caterina il Caracena avrà un figlio nel 1659 (morto poi prematuramente), e due figlie: una di queste andrà in sposa al conte d'Altamira, l'altra al duca d'Ossuna (governatore di Milano dal 1670 al 1674).

lettera di S. M. Cattolica, spedita allì 24 di decembre del 1653, per la quale si commanda che tratti l'Arcivescovo di Milano secondo l'usato altre volte anticamente con gli Arcivescovi non cardinali».

Così riferisce la missiva inviata al segretario di Stato l'11 marzo di quell'anno [2]; e il Litta aggiunge qui di aver cercato «per tutte le vie lecite» una riconciliazione con l'antagonista, dapprima rendendogli noto, attraverso il presidente del Magistrato ordinario, Bartolomeo Arese, di essere in possesso di una copia di quel dispaccio regio, direttamente inviatagli dal nunzio pontificio a Madrid; quindi supplicandolo, «per consolatione di questo popolo, et honorevolezza della Chiesa», di riconoscere «l'egualianza e parità» degli arcivescovi con i governatori. Aveva persino fatto sapere al Caracena di essere malato «con gagliarda flussione agli occhi», e questo «per tentare se il Marchese... havesse voluto rompere il ghiaccio, e prendere il commercio con il nobile e pietoso pretesto di visitare l'Arcivescovo infermo». Nulla da fare. Eppure qualche tempo addietro, in occasione della malattia della governatrice, lui si era prodigato con infiniti "complimenti" ed orazioni.

Il cruccio maggiore del Litta in quel momento consisteva nell'essere «arcivescovo non cardinale». Persino la sua entrata trionfale in Milano aveva subito ritardi, nel dubbio di quali regole di precedenza si dovessero osservare con un ordinario non ancora insignito della dignità cardinalizia. Come avrebbe potuto difendere efficacemente le pre-

[2] ASV, *Lettere di vescovi e prelati*, vol. 37, f. 78. Il cardinale Fabio Chigi (il futuro Alessandro VII) nel 1651 era stato chiamato da Innocenzo X a sostituire il cardinal Panciroli alla Segreteria di Stato. Non faceva parte del gruppo di prelati controllati dal cardinal Barberini: probabilmente per questo il Litta, che aveva con i potenti nipoti di Urbano VIII gravi motivi di dissidio, confidava nella sua protezione; cfr. M. ROSA, *Alessandro VII*, p. 205. Oltre che nella tradizione dei conflitti giurisdizionali e nel contesto dei rapporti con la Curia romana, i fatti che seguono vànno inseriti negli sviluppi della politica regalista della monarchia spagnola, delineati da Q. ALDEA VAQUERO, *Iglesia y Estado*, pp. 235 ss., e da J.H. ELLIOTT, *The Count-Duke*, pp. 425 ss.

FIG. 6. Card. Alfonso Litta, arcivescovo di Milano. Milano, Civica Raccolta delle stampe A. Bertarelli.

FIG. 7. Il marchese di Caracena, governatore di Milano. Milano, Civica Raccolta delle stampe A. Bertarelli.

rogative della Chiesa in una sede arcivescovile così importante senza il prestigio conferito dalla porpora? I due Borromei contro l'arroganza spagnola avevano potuto combattere per i diritti dell'ecclesiastico ad armi pari, ed anche il suo predecessore, il Monti, era stato un principe della Chiesa. Quanto assillante fosse questo pensiero appare anche da un altro, più confidenziale carteggio: lo stesso giorno del suo sfogo con il Chigi il Litta prese ancora la penna per confidare apertamente le ragioni della sua prostrazione all'amico Aquilio Gismondi [3]. La «promotione» era stata data per certa dagli amici romani, ma qualche influente cardinale, probabilmente per «machiavellistica politica», l'aveva impedita. Tutte le «fabbriche» costruite in suo favore erano crollate allora «in un baleno»: «il cielo mi ha fatto toccare l'orlo delle fortune maggiori, senza haver permesso ch'io le goda». Cosa restava al prelato milanese dopo una simile delusione?

«...riflettendo io di haver alle mani il più bell'Arcivescovado della Christianità, applicarò in questo al servitio di Sua Divina maestà, senza badar più oltre, nel poco tempo di vita che m'avanza, havendo malamente spesi sin qui quarantacinque anni e sei mesi» [4].

[3] AOM, *Archivio Litta*, cart. 360; raccoglie numerose lettere senza numerazione né ordine cronologico, che l'inventario indica sotto il titolo «Lettere familiari del cardinale arcivescovo di Milano». In realtà sono tutte dirette al confidente romano, abate Aquilio Gismondi. Alcuni cenni sulla storia del fondo in G. C. BASCAPÈ, *L'Archivio Litta*. Tra i predecessori del Litta non fu cardinale Gaspare Visconti, che mancava di adeguati sostegni in curia; allorché indisse il concilio provinciale fu trattato con sussiego dai suoi stessi suffraganei (tra i quali figuravano alcuni cardinali) e persino il suo funerale fu disertato; C. MARCORA, *Un diario*, p. 136. Utile, per la ricostruzione della carriera degli ordinari milanesi, il lavoro di F. ARESE, *Cardinali e vescovi*.

[4] ASV, *Lettere di vescovi e prelati*, vol. 37. Probabilmente, riguardo alla propria esclusione dalle recenti nomine di cardinali, il Litta allude all'ostilità di mons. Decio Azzolini, protetto dal Barberini e già prosegretario di Stato, che fu insignito della porpora da Innocenzo X proprio nel 1654: «il card. Azzolino havrà da render conto a Dio de i pregiudicij che mi ha fatti» (al Gismondi, 23 gennaio 1658; AOM, *Archivio Litta*, cart. 376). Con la nomina cardinalizia l'Azzolini venne premiato per aver denunciato al pontefice i rapporti segreti intrattenuti

Gli affronti cui era sottoposto apparivano ora ancor più sprezzanti; ne rendeva a Roma minuziosi ed insistenti resoconti. Il governatore aveva pubblicato un «copiosissimo» bando per il rispetto dei luoghi sacri; «hora gli è venuta questa voglia», commentava acidamente l'arcivescovo. E subito un giudice spagnolo, «affettando strepitosa pietà», era entrato nelle chiese, nel bel mezzo di affollate celebrazioni, ad intimare ai presenti che non volgessero le spalle all'altare. Peggio ancora, nella solenne festa del Perdono, i servitori del Caracena e della moglie avevano piazzato i loro paramenti e cuscini nel posto riservato all'arcivescovo,

«acciò il popolo conosca che non mi stimano un fico – esplode il Litta – e che nella mia Chiesa essi dispongono come loro pare; sento perciò staccarmisi le vicere di passione» [5].

In verità il duca di Terranova, ambasciatore di Sua Maestà presso la Santa Sede, avvertì il Caracena che l'aver posto i suoi addobbi nel mezzo del presbiterio della cattedrale senza il permesso dell'arcivescovo aveva generato «gran commotione» a Roma, e che una maggiore pruden-

con Madrid dal cardinale Astalli. Quest'ultimo aveva segnalato a quella corte i preparativi condotti dal pontefice, da donna Olimpia e dai Barberini per una invasione del napoletano; cfr. G. De Caro, *Azzolini, Decio*. La corrispondenza con il confidente romano Aquilio Gismondi contiene segni inequivocabili del suo disappunto per non essere «entrato in sedia»: «Si ritiri donna Olimpia a filare... io sarò grato all'anima d'Innocenzo con moltissimi suffragij, più assai di quello che opereranno infiniti da lui beneficati a dismisura»; «io non vorrei esser Papa per dover morire nell'ultimo abbandonato, saccheggiato, angustiato, come seguì la settimana passata ad Innocenzo X»; lettere del gennaio 1655, in AOM, *Archivio Litta*, cart. 376.

Il Litta era a quel tempo legato al "partito" filospagnolo; con l'elezione di Fabio Chigi sperò di ottenere maggiori favori, attraverso i cardinali Capponi, Sacchetti e Albizzi, ma avrebbe ottenuto il cappello solamente dieci anni dopo: Alessandro VII lo creò cardinale il 14 gennaio 1664, e rese pubblica la nomina nel concistoro del 15 febbraio 1666. Cfr. F. M. Bordocchi, *La gloria de governi*.

[5] Lettera del 25 marzo 1654, in ASV, *Lettere di vescovi e prelati*, vol. 37, f. 86.

za da parte sua avrebbe evitato di dover poi ricorrere a laboriosi riaccomodamenti. Ma comprendeva i problemi del governatore, costretto ad aver a che fare con un uomo come il Litta:

«este Arzobispo deve deser gran bellaco y muy ruin hombre, sin perjuicio del Santissimo, que no ay cosa de que no tenga achaque» [6].

L'arcivescovo, che nel frattempo aveva inviato a Roma un dettagliato resoconto dell'incidente, corredato da un disegno della cappella maggiore del duomo, implorava da Sua Santità «rimedi spirituali» che gli permettessero di «resistere alla forza». La sua lettera del 29 aprile informa anche che i ministri spagnoli «ogni dì più si assottigliano i cervelli» per spremere dai sudditi milanesi il denaro da impiegare nelle incombenti campagne militari. Essi agiscono in modo da far sapere a tutti che sono in grado di taglieggiare chi è loro ostile per ragioni politiche o private; citano i capi delle famiglie più notabili a presentare i titoli dei loro antichi feudi e la documentazione relativa alle loro entrate e prerogative per averne la relativa approvazione, e ricorrono anche alla pratica «odiosissima» della vendita anticipata della successione dei feudi e di altri privilegi destinati a scadere con la morte dei titolari [7].

Quando scriveva queste parole l'arcivescovo non immagi-

[6] AGS, *Secretaria de Estado Roma*, legajo 3026, carte 96-100: copia della lettera del 23 luglio 1654. Diego de Aragon, duca di Terranova, principe di Castelvetrano e grande di Spagna, era giunto a Roma nel febbraio del 1654. Dal 1651 l'ambasciata cattolica presso la Santa Sede era retta *ad interim* dal cardinale Gian Giacomo Trivulzio; J. LEFEVRE, *L'ambassade d'Espagne*, pp. 20-21.

[7] ASV, *Lettere di vescovi e prelati*, vol. 37, ff. 135-136; da Roma, il 29 aprile 1654. Si consideri che l'esercito franco-sabaudo nel 1653 era penetrato nel territorio novarese. Già a partire dalla fine degli anni Quaranta la gravità della situazione militare ed economica aveva spinto il governo ad intensificare la vendita in feudo di località non ancora alienate; cfr. D. SELLA, *Le «redenzioni» dei feudi*. La rilevanza di questo momento di crisi per la comprensione della politica degli investimenti è ben evidenziata da L. FACCINI, *La Lombardia*, in particolare alle pp. 69 ss.

nava di essere già sotto il tiro dei funzionari regi; se ne avvide presto, nella meno opportuna delle situazioni. Venne avvicinato mentre portava in processione la croce con la reliquia del Santo Chiodo, e seccamente avvertito che avrebbe dovuto esibire alla Camera entro otto giorni i titoli dell'entrata che la sua famiglia godeva «sopra tutti i porti e passi o barche, nei fiumi grossi dello Stato», e sul dazio dei grani e delle biade che si imbarcavano a Como, destinate ai Cantoni svizzeri. Bisognava dunque reperire in fretta «privilegi, carte vecchie, scritture», altrimenti quei titoli, che – a detta del prelato – fruttavano solitamente 7 mila scudi l'anno e ora, per i «travagli correnti» solo 6 mila, sarebbero stati incamerati dal fisco. Ogni ricorso ad «armi ecclesiastiche», offrendo esca al risentimento degli spagnoli, si sarebbe rivelato controproducente: non rimaneva che sacrificarsi a quella «barbarie» [8].

A questo tipo di rendite, che costituivano a quel tempo quasi la metà delle ricchezze dei Litta, si doveva il consolidamento di un patrimonio originariamente mercantile. Era stato Agostino Litta, dopo aver consacrato il prestigio della famiglia con l'acquisto dei titoli di marchese di Gambolò e conte di Valle, ad accaparrarsi nel 1578 l'«aumento» del dazio sui porti. Raddoppiato nel 1559 da don Consalvo di Cordova, il dazio era stato messo in vendita per sostenere le spese dell'esercito; con l'acquisto i Litta si aggiudicarono il controllo di 10 porti sul Po, 9 sul Ticino e 11 sull'Adda. L'investimento fruttò una rendita in costante ascesa fino al secondo decennio del secolo; poi, soprattutto a causa delle vicende belliche, gli introiti diminuirono bruscamente. Dopo il 1650 gli effetti della crisi si facevano ancora sentire, ma le rendite sui porti avevano iniziato una decisa ripresa [9].

[8] ASV, *Lettere di vescovi e prelati*, vol. 37, ff. 140-143: lettera del 6 maggio 1654. Il Litta allegava l'ingiunzione del regio fisco, inviata ai figli ed agli eredi del marchese Agostino, del 28 aprile.

[9] Si veda la ricca ricostruzione di P. ZANOLI, *Il patrimonio della famiglia Litta*. Sul fenomeno dell'alienazione dei beni camerali, di notevoli proporzioni durante tutta l'età spagnola, cfr. S. PUGLIESE, *Condizioni economiche e finanziarie*, pp. 20 ss.

Per chiarire i motivi del coinvolgimento in prima persona dell'arcivescovo e della sua così viva preoccupazione occorre aggiungere un breve cenno sui più recenti sviluppi della sua storia familiare. Alla morte del padre, Pompeo, avvenuta nel 1609, il patrimonio era passato nelle mani della vedova, Lucia Cusani. La nobildonna si rimaritò nel 1622 con il gran cancelliere Antonio Ferrer, e morì nel 1630. Al figlio primogenito, Agostino, raggiunta la maggiore età, era toccata l'amministrazione del patrimonio, mentre Alfonso era impegnato nella carriera ecclesiastica; i beni rimasero tuttavia in comune tra i due figli maschi, e con la scomparsa di Agostino, nel 1652, Alfonso si trovò a dover gestire le ricchezze familiari proprio mentre gli veniva conferita la carica di arcivescovo di Milano. Il fratello aveva designato come suoi eredi i figli maschi, Pompeo II e Alfonso; il prelato, alleatosi con i due nipoti, intentò causa alla vedova del fratello, Maria Ferrer (la figlia del gran cancelliere), e accusandola di essere incapace di amministrare i propri beni riuscì a strapparle il controllo dell'eredità. In tal modo l'intera ricchezza dei Litta rimase indivisa nelle mani dell'arcivescovo dal 1652 al 1658, gli anni della nostra vicenda, per passare poi a Pompeo II, una volta emancipatosi dalla tutela dello zio. Tra i due, in occasione del rendimento di conti, scoppierà un grave contrasto, in seguito al quale Alfonso romperà i rapporti con il nipote, escludendolo dalle sue disposizioni testamentarie [10].

È logico che gli arcivescovi si prodigassero in favore della propria casata e delle prerogative del ceto cui appartenevano. Ma la loro famiglia doveva obbedienza al re cattolico, e la stessa loro nomina alla sede milanese dipendeva dall'approvazione di Madrid. D'altra parte seguivano le direttive impartite dalla Santa Sede, il centro del sistema gerarchico da cui traeva legittimazione il loro prestigio. L'accordo sostanziale tra potere politico, autorità religiosa e ceti dirigenti, ostentato in città dalle solennità religiose in forme «senza tempo», celava insomma una vasta trama

[10] P. ZANOLI, *Il patrimonio della famiglia Litta*, pp. 306-316.

di interessi e di contrasti, un gioco complesso di mediazioni. Le ripicche tra il nostro arcivescovo ed il Caracena dipendevano anche dal carattere dei due personaggi: il primo diffidente, ostinato, ed incline a ritenersi bersaglio di continue «vessationi»; probabilmente altezzoso il secondo, e comunque convinto della malafede e dell'inettitudine dell'antagonista. Milano, con la sua tradizione di contrasti e di intolleranze giurisdizionali, non poteva permettere loro una pacifica convivenza.

Prima di occupare la cattedra episcopale il Litta era stato in ottimi rapporti con Madrid; la nunziatura spagnola gli avrebbe certo consentito di stringere più saldi legami con quella corte, ma non gli mancavano esperienze dirette ed una tradizione familiare di riconosciuti meriti verso il re cattolico [11]. Nel 1651, quando corse voce che Innocenzo X pensava di affidargli la sede di Milano, o forse una nunziatura in Spagna o in Germania, al duca dell'Infantado, ambasciatore a Roma, pervenne una «informatione» sull'affidabilità del prelato lombardo. Il documento dà testimonianza di una fedeltà continua e senza riserve, anche «in affari gravissimi, che non si stima opportuno di mette-

[11] E. CATTANEO, *La religione a Milano*, p. 303, dedica un breve cenno biografico all'arcivescovo, che – a suo parere – «non si sentì mai servitore della Spagna», grazie alla sua «forte personalità». Alfonso, nato nel 1606, fu inviato in Spagna con il fratello primogenito, e qui poté frequentare per un anno l'Università di Salamanca, grazie alla raccomandazione del duca dell'Infantado. A Madrid Agostino fu creato dal re cavaliere di san Jago e, tornato in Lombardia, oltre a divenire decurione della città di Milano fu investito di importanti cariche militari; in AOM, *Archivio Litta*, cart. 71, una patente del governatore, conte di Sirvela (1642), ed una del successore, marchese di Velada (1644), che gli conferiscono il titolo di sovraintendente del Militare. Alfonso terminò invece gli studi giuridici a Bologna (nel 1628), e si trasferì quindi a Roma (non dimentichiamo che era nipote del cardinale Agostino Cusani, morto nel 1589); qui Urbano VIII lo fece referendario delle due Segnature; ASM, *Archivio Litta Modignani*, tit. I, cart. 1, fasc. 13: «Vita dell'Eminentissimo signor cardinale Alfonso Litta, arcivescovo di Milano, con breve racconto de' fatti de suoi antenati e dell'origine della famiglia Litta». Una sintesi della carriera del prelato è offerta anche da G. MORONI, *Dizionario*, XXXIX, pp. 23-24, e da E. CAZZANI, *Vescovi e Arcivescovi*, pp. 257-260.

re in carta» [12]. In ventun'anni di permanenza a Roma il Litta aveva sempre goduto della confidenza degli ambasciatori spagnoli, ma soprattutto al tempo della guerra di Urbano VIII contro la Lega dei principi, quando rivestiva la carica di commissario generale dell'esercito pontificio, ebbe occasione di impegnarsi al servizio del re cattolico [13]. Nel 1644, appena stabilita la pace, fu lui a svelare al marchese di Velada, governatore di Milano, che con un trattato segreto «si maneggiava» di inviare 5 mila fanti e 2 mila cavalli dell'esercito pontificio in Piemonte, a disposizione dei francesi, per una progettata invasione della Lombardia. Il Litta impedì la manovra guadagnandosi la riconoscenza del Velada, e rifiutò poi una ricompensa di 12 mila scudi che quello gli offriva. Terminata la guerra si ritrovò a corte «privo d'ogni carica e d'ogni impiego» e inviso ai potenti Barberini; il Velada scrisse allora ai cardinali Albornoz e Montalto, come pure al conte di Sirvela, pregandoli di proteggerlo. Ebbe quindi da Innocenzo X il governo della Provincia di Campagna e Marittima, quando nella vicina Napoli scoppiava la rivolta di Masaniello; i francesi progettarono, d'accordo coi Barberini e gli Orsini, un'invasione in Terra di lavoro, e i baroni ribelli pensarono di trovar rifugio proprio in quel territorio, per organizzare un ritorno in armi nel Regno. Ma il prelato allontanò i francesi sventandone così i disegni. Si comprendono dunque i motivi dell'ostilità che gli dimostrarono a corte i filofrancesi: lo spiavano, intercettavano le sue

[12] AOM, *Archivio Litta*, fasc. 131: «Informazione delle cariche e servigi prestati dalla famiglia Litta al Re di Spagna»: «... la casa... sempre è stata riputata tra le più divote».

[13] Si tratta della guerra seguita all'occupazione di Castro (ottobre 1641) da parte dell'esercito pontificio. Cfr. i brevi ma lucidi cenni dati da L. von Ranke, *Storia dei papi*, II, pp. 825-832.

Il Litta, dopo il suo arrivo a Roma aveva ottenuto le cariche di referendario – di cui si è detto – e di sovraintendente della fortezza; era stato poi governatore di Rimini (1633), di Spoleto e di Camerino (1639), dove aveva stretto amicizia col vescovo Emilio Altieri, il futuro Clemente X. Fu quindi vice delegato a Bologna, al seguito del cardinale Antonio Barberini (1643) e nell'anno seguente, in occasione della guerra, commissario generale dell'esercito.

lettere, e giunsero al punto di complottare per la sua morte. Anche per allontanarlo da queste minacce il papa gli affidò il governo della Marca [14].

A questo punto si interrompe l'«informazione», senza averci offerto indizi che possano far risalire ad anni precedenti le origini del dissidio esploso a Milano in modo così stridente. Il 28 luglio 1652 giunse da Madrid il *placet* che acconsentiva alla nomina del Litta, aderendo alla sua supplica e al desiderio della città di avere un «pastor naturale». Contemporaneamente, secondo il volere del re, il Caracena ordinò all'economo regio di consegnare al nuovo ordinario i frutti della mensa arcivescovile che nei due anni di sede vacante, a partire cioè dalla morte del cardinale Monti, erano posti sotto sequestro. Il dispaccio regio raccomandava di eseguire il rilascio dei beni tutelando quel diritto di controllo sui beni della Chiesa milanese che tale prassi di fatto ribadiva e che gli ecclesiastici «con tanto sforzo» cercavano «di annichilare ed estirpare» [15]. Dunque non vi era allora alcun pregiudizio contro la persona del Litta: le premesse di futuri contrasti erano connaturate alla carica, al ruolo politico che egli andava a ricoprire. Le liti parentali e la pesante responsabilità del patrimonio di famiglia, le nuove incombenze del governo pastorale, la delusione per il mancato ottenimento della porpora dovettero certo influire sull'atteggiamento del prelato di fronte ai rappresentanti spagnoli.

Con i suoi sfoghi il Litta cercava appoggio a Roma e, affinché in Curia nessuno potesse sottovalutare la strenua lotta che stava conducendo, dipingeva la sua situazione

[14] «Informazione delle cariche e servigi prestati dalla famiglia Litta al Re di Spagna»; dopo esser stato inviato, in veste di commissario apostolico, a sedare la sollevazione di Ascoli, il Litta passò al governo delle province di Campagna e Marittima e alla legazione della Marca. Fece il suo solenne ingresso in Milano il 15 novembre 1652. Sulle trame aristocratiche contro la monarchia spagnola, che dal 1640 al 1647 ebbero al centro la famiglia Barberini, e sugli sviluppi degli anni 1646-1647 cfr. R. VILLARI, *La rivolta antispagnola*, pp. 208 ss.

[15] ASM, *Dispacci reali, p. a.*, cart. 85-86, fasc. 2.

con colori sempre più drammatici. Ma se il pontefice mostrava talora decisione nel reagire alle pretese più spinte del re di Spagna, pareva molto meno propenso a sollevare la dignità del suo fedele combattente per dargli modo di rintuzzarle personalmente nella diocesi ambrosiana. Il duca di Terranova inviando a Madrid, il 24 luglio 1654, copia di uno scambio epistolare avuto con il Caracena in materia di giurisdizione ecclesiastica, lamentò il malo modo con cui veniva trattato a Roma, deprecando in particolare gli atteggiamenti del papa, così sbrigativi ed autoritari nei confronti di un rappresentante del re cattolico [16].

A Milano era accaduto che il gran cancelliere aveva fatto arrestare un bargello arcivescovile e il Litta aveva reclamato contro l'offesa alla sua giurisdizione. Sentito il parere della Congregazione dell'immunità il papa, con la sua «natural asprezza» ordinò al Litta semplicemente di regolarsi secondo i decreti del Concilio [17]. Per le questioni di precedenza e di cerimoniale, che tanto affliggevano l'ordinario milanese, la Santa Sede non era disposta ad impugnare l'arma delle censure e dei moniti solenni, ma di fronte ad ingerenze in materia specificamente religiosa, tali da sminuire la suprema prerogativa decisionale del pontefice, una risposta diretta e decisa si rendeva necessaria. Quando, nel luglio 1653, il Litta avvisò Roma che era stata pubblicata a Milano una grida con l'ordine di solennizzare ogni anno, il 4 di agosto, la festa di san Domenico Soriano con astensione dalle opere lavorative, il pontefice formò una congregazione speciale di 24 prelati, tra cardinali e consultori, per esaminare la faccenda; alla fine decretò che la scadenza non dovesse solennizzarsi, essendo di pregiudizio per la giurisdizione ecclesiastica, ed annullò con un breve la grida del Caracena. In realtà la congrega-

[16] AGS, *Estado, Roma,* legajo 3026, carte 96-100; da Roma il 24 luglio 1654.

[17] AGS, *Estado, Roma,* legajo 3026, carta 98. Sulla vicenda del barigello altre notizie in ASV, *Lettere di vescovi e prelati,* vol. 37, ff. 126-239v: lettera del Litta al Segretario di Stato, con accluso il processo, 24 giugno 1654.

zione si era espressa a maggioranza solamente per un intervento di correzione e moderazione della grida, ma il papa ne pretese l'annullamento: un gesto che, secondo il Consejo de Estado, mostrava eloquentemente «la poco afecta voluntad de Su Santitad y la atencion que pone en manifestarla» [18].

Anche presso la corte di Madrid il Litta non mancava di far sentire le sue lamentele, denunciando in particolare le continue intrusioni ed i saccheggi perpetrati dalle soldatesche nemiche ai danni dei monasteri femminili. Interpellato sull'argomento dai suoi superiori, il Caracena dichiarò senza mezzi termini che l'arcivescovo avrebbe fatto bene a non importunare Sua Maestà con le sue lagne: queste – spiegava il governatore – non sono altro che uno stratagemma cui il prelato ricorre «para ver si por este camino puede conseguir el capelo que tanto desea». La consulta del 29 febbraio 1654 invitò semplicemente il governatore a perseverare nella vigilanza con quella sollecitudine che i rappresentanti spagnoli «da sempre» ponevano nell'impedire gli eccessi contro le monache [19]. Più seri problemi venivano dall'insubordinazione dei cassinesi, protetti dal cardinale Barberini e appoggiati dal governatore e ancora, nel luglio, da un regio dispaccio che ordinava al Caracena di sottoporre all'*exequatur* l'applicazione entro i confini dello Stato di tutte le bolle provenienti da Roma. Quest'ultima imposizione generò una controversia: i ministri

[18] AGS, *Estado, Roma*, legajo 3026, carte 200-203; vi è la lettera del Litta, del 9 luglio 1653: «... A me non si è detta parola, né fatto motto alcuno a' Ministri o Tribunali dell'Arcivescovado... So che alcuni anni fa con ordini di Roma si tolsero alcune feste di precetto; hora aggiungendosene una per comando del Principe temporale, ho stimato dovuto al mio carico il raguagliare Sua Beatitudine». Il breve di Innocenzo X, del 6 ottobre 1653, che vieta la solennizzazione della ricorrenza di san Domenico Soriano è in AAM, sez. IX, *CU*, cart. 51, vol. 117. Filippo IV a questo punto dichiarò che l'incidente era generato da una «mala interpretazione» dei suoi ordini: che era stata sua intenzione proporre la festività solamente per la corte e i tribunali; ASM, *Dispacci reali*, *p. a.*, cart. 85-86, fasc. 2.

[19] AGS, *Estado, Milan*, legajo 3371, fasc. 2.

italiani obiettarono che una simile norma poteva avere valore in materia giudiziale o di governo, non in campo spirituale [20].

Al clima di generale inquietudine contribuivano gli esiti incerti della guerra in corso. Non senza soddisfazione il Litta dava notizia a Roma, il 14 ottobre, del pesante scetticismo che regnava in città:

«non si vede a cosa serva l'esercito nostro, nonostante una spesa immensa per sostenerlo. Alla porta del palazzo regio ducale è appeso un cartello: 'chi sapesse dar nuova, o havesse trovato il Marchese di Carazena col suo esercito, venga a denuntiarlo, e li sarà data mancia'» [21].

La situazione peggiorò ancora nei primi mesi del 1655. In occasione del Carnevale, per ordine del governatore, alcuni capomastri e legnaiuoli vennero impegnati nell'allestimento dello spettacolo della corsa all'anello, anche nel giorno di domenica. Inesorabile il Litta li fece arrestare ed incatenare alla porta maggiore del duomo, nell'ora di maggior concorso di fedeli, con la scritta «per aver lavorato in giorno di festa con pubblico scandalo» appesa al collo. Il governatore e i ministri, che non nascondevano il

[20] ASV, *Lettere di vescovi e prelati*, vol. 37, ff. 181-221; sono lettere inviate dal Litta al segretario di Stato nel maggio-giugno 1654. Già il cardinale Monti aveva ottenuto dalla Congregazione dei riti, nel 1645, un rescritto in suo favore, perché l'abate di San Simpliciano gli dovesse reggere il libro in occasione delle celebrazioni pastorali. Ma per i contrasti cessarono le processioni a quella chiesa, benché fosse una delle sette basiliche stazionali e contenesse 4 corpi santi e le reliquie di 5 arcivescovi. In BV, *Barb. - lat.* 9896, ff. 67-73, si trovano alcune lettere inviate dal cardinale Barberini, protettore dei cassinesi, al Litta. Ancora nel 1657 l'arcivescovo parlerà di loro definendoli «boriosi fratacci», AAM, *CU*, 58, vol. 134, lettera del 25 agosto 1657.

Per la questione dell'*exequatur* il resoconto è in una lettera dell'arcivescovo, del 29 luglio, in ASV, *Lettere di vescovi e prelati*, vol. 37, f. 265. I successivi sviluppi in un'altra missiva, del 5 agosto, f. 286.

[21] ASV, *Lettere di vescovi e prelati*, vol. 37, f. 311: lettera del 14 ottobre 1654.

loro «gagliardo risentimento», avrebbero certo risposto a quell'affronto alla prima occasione propizia [22]. Per prepararsi ad ogni evenienza il Litta pensò di rinsaldare i suoi ranghi convocando tutti i parroci e i superiori degli Ordini. Tenne loro un discorso sulla necessità di difendere ad oltranza l'immunità ecclesiastica: ogni religioso si sarebbe preparato, per il bene comune, a dare il suo contributo «senza havere riguardo di spendere la propria vita et quella di sua casa». Dal tono con cui Giacomo Augusto Preti, residente veneto a Milano, riferiva i fatti al Senato veneto, traspare una curiosità condivisa da molti: «tutta la città perciò sta in moto, attendendo quello possa accadere» [23].

Di lì a poco gli sviluppi della guerra avrebbero riportato i milanesi a preoccupazioni ben più gravi. Il maggior successo del Caracena risaliva all'ottobre del 1652, alla presa di Casale: era stato un grande momento per le armi spagnole, che pochi giorni prima avevano definitivamente

[22] Sull'arresto dei falegnami esiste un'ampia documentazione in AAM, sez. IX, *CU*, 83, fasc. 1.

[23] Le osservazioni del residente veneto (3 febbraio 1655), sono in ASVe, *Senato dispacci*, filza 98, f. 195: «Dopo che questo Mons. Arcivescovo Litta è venuto a questa residenza è sempre passata poco buona intelligentia fra lui, il signor Marchese governatore et altri Regij ministri, sì per la precedenza come per la giurisditione...».

L'idea del clero come corpo militante contrapposto al governo non era certo nuova a Milano: senza risalire fino a s. Carlo, si consideri il parere eloquente rivolto a Federico Borromeo da Francesco Piazza, il canonico della Scala che era stato inviato a Madrid per sostenere le ragioni della curia ambrosiana: «...considerassero che il negotio già si pigliava con un clero il maggiore in numero di qual si voglia diocesi del mondo, il quale, se bene sotto il freno di Vostra Signoria Illustrissima è necessario che stia fra termini della modestia, con tutto ciò quando s'accorgesse che gli parenti suoi innocenti fossero inquietati, l'amore parentesco forse gli sforzerebbe per pietà a difendere il proprio sangue con disprezzo de tutti. Questo motivo credo ha avuto qualche possanza et credo ci faranno qualche considerazione». BA, ms S 205 inf: «Lettere e scritture del p. Benedetto Avogadro cappuccino ed altri in occasione dell'andata sua in Spagna (1614-1615), f. 41 (lettera del 26 luglio 1614)».

soffocato la ribellione catalana [24]. Ma il Mazzarino, ormai vittorioso sulla Fronda, si preparava a rinnovare il suo impegno sul fronte italiano. Non vi fu comunque, per tutto il 1654, la temuta offensiva francese; in realtà il cardinale pensava ancora ad una spedizione verso il Regno di Napoli, anche per esercitare una pressione sulla Curia romana, dove la successione di Innocenzo X si prevedeva imminente [25]. Nel novembre di quell'anno l'impresa del duca di Guisa fallì e il Mazzarino riprese i preparativi sul fronte piemontese, in attesa della primavera. Abilmente il Caracena anticipò l'avversario penetrando nel Ducato estense; volle però imporre condizioni tanto gravose che Francesco I di Modena, anziché cedere, fece appello alla Francia e si preparò a sostenere l'attacco spagnolo. Quando fu chiaro che una armata franco-piemontese, sotto il comando del principe Tommaso di Savoia, si preparava a passare il Ticino, al Caracena non restò che tornare sui suoi passi.

Il Muratori, solitamente equilibrato nei suoi giudizi, sintetizzando questi fatti lascia trasparire una certa antipatia per il governatore, che definisce «superbo» e protagonista incauto di una «baldanzosa politica». Così la scena della sua ritirata, pur così essenziale, ha tutte le tinte delle sconfitte subite dai condottieri potenti ed arroganti, puniti per la loro *ubris*:

«...nella notte del dì 22 di marzo con precipitosa ritirata levò il campo, e se ne tornò colla testa bassa a ripassare il Po, dopo aver fatto divenire nimico aperto un principe dianzi solamente amico sospetto».

La tentata impresa modenese si sarebbe risolta, secondo

[24] Per un collegamento di questi fatti con le contemporanee vicende europee cfr. la ricca sintesi di A. DOMINGUEZ ORTIZ, *España ante la paz*, pp. 545-573. È sempre utile, per una ricostruzione cronologica degli avvenimenti, L. A. MURATORI, *Annali d'Italia*.

[25] Le condizioni di salute di Innocenzo X si aggravarono ulteriormente nel 1655 (L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, XIV, I, pp. 282-283) e il Mazzarino non riuscì ad impedire l'elezione al pontificato del cardinale Chigi.

l'autore degli *Annali*, in uno smacco tale da suscitare «l'universale biasimo» e da provocare il successivo trasferimento in Fiandra del Caracena [26].

Che questo duro giudizio serva al celebratore delle antichità estensi per far risaltare l'«intrepidezza» del duca Francesco è cosa fin troppo evidente, ma resta il fatto che, a partire da quella sfortunata campagna militare, l'atteggiamento del governatore nei confronti dell'arcivescovo mutò sensibilmente. Se ne accorse subito il Litta, nella cui corrispondenza con la Segreteria di Stato si coglie una continua attenzione alle vicende di guerra, accompagnata non tanto dall'ansia per la sorte della diocesi, quanto dal compiacimento per l'evidenza del volere divino a lui favorevole:

«Per gli insuccessi ha capito il Caracena che Dio lo mortifica per il pregiudizio che lui porta alla Chiesa. Così da due mesi mostra di volersi unire a me» [27].

Non era semplice, per il governatore, sciogliere un irrigidimento durato tanti anni senza pregiudizio della propria immagine; spese diverse settimane per scegliere un «luogo terzo» dove convocare il presule per il fatidico incontro, e intanto cercò un contatto con lui «per mezzo de Ministri, di Cavaglieri, di Cappuccini, di Preti». Infine fece sapere all'arcivescovo che il luogo più adatto gli pareva la cappelletta sotterranea del duomo, davanti all'altare con il corpo di san Carlo. Il resoconto del Litta ha lo stile rapido e conciso delle narrazioni di *res gestae*:

«Accettai, calò egli e calai io martedì passato a dir la messa;

[26] L. A. MURATORI, *Annali d'Italia*, IV, pp. 594-595; e *Delle antichità estensi*, parte II, pp. 560 ss. Il Caracena aveva inviato a Modena il conte Girolamo Stampa a manifestare le proteste spagnole per i preparativi militari che si conducevano in territorio estense, e a chiedere, di conseguenza, la cessione di alcune piazze, oppure l'invio a Madrid dei figli del duca come ostaggi.

[27] ASV, *Lettere di vescovi e prelati*, 38, ff. 173r e v: da Milano, 19 maggio 1655.

dopo spogliatomi li andai incontro, lo abbracciai, mostrando giubilo di vedermi seco in quel luogo sacrosanto, doppo due anni e mezzo di mia residenza; fece atti di devotione con inginocchiarsi e chiedere la benedittione, si mostrò nell'esteriore cortese; si complì brevemente, e restò sopra di sé, quasi attonito, non sapendo entrar nel negotio; entrai io...».

L'arcivescovo disse che al cospetto di tanta reliquia non vi era tempo da perdere ed entrò subito nel vivo del problema chiedendo al Caracena di restituire alla dignità ecclesiastica «la honorevolezza tolta»; ribadì le sue ragioni sostenendo che la Chiesa pativa soprusi continui «da Tribunali, da Ministri, dalla Nobiltà, da tutti gli ordini, volendo ogn'uno ingratiarsi col Governatore». Quando quest'ultimo rispose che aspettava ordini precisi da Sua Maestà, e che intanto avrebbe sottoposto il «negozio» al vaglio del Senato, il Litta comprese che lo spagnolo, tutt'altro che «convertito», stava prospettando una soluzione «perniciosissima alla Chiesa», perché non vi era nello Stato di Milano ostacolo maggiore del Senato per la giurisdizione ecclesiastica:

«tal Tribunale fé sudare san Carlo, accelerò la morte dell'arcivescovo Visconte, e mise alle volte quasi in disperatione nel corso di 36 anni il cardinale Federico Borromeo, per lo che uscì poi un libretto della famosa concordia, che adesso si vorria ridurre a tutta discordia...».

Il colloquio si esaurì in un'ora. «Dar a credere alle genti le sue remissioni» era stato l'unico scopo del Caracena: ora la città assediata dai nemici era convinta che le sue massime autorità fossero ben salde e solidali. Per il popolo e il clero, che si mostravano «consolatissimi» agli occhi del Litta, il governatore aveva dovuto deporre la sua alterigia. Questo, per il momento, era un motivo di soddisfazione per il presule; ma egli sapeva che l'opera del Senato, sempre pronto a «tener basso» l'arcivescovo, avrebbe presto mostrato lo stato reale dei rapporti [28].

Intanto Milano muoveva pressanti istanze a Madrid per

[28] ASV, *Lettere di vescovi e prelati*, f. 173v.

ottenere soccorso di uomini e di denaro, mentre ormai il nemico dilagava nel territorio circostante. In luglio la cittadinanza viveva momenti di grande apprensione: ogni attività economica era interrotta e ci si apprestava a sostenere una estrema difesa. Circolò persino la voce (accolta con qualche preoccupazione anche a Madrid), che il governatore avesse preferito tornare subito entro le mura per il timore che una sollevazione popolare potesse chiudergli le porte della città [29].

«Sabato alla mattina per tempo il signor marchese di Caracena si ritirò sino alle porte di Milano con l'esercito, per essere passato il Ticino dalli Francesi, et fece alto a S. Cristoforo sopra il Naviglio. Era tanto il timore della povera gente che si ritiravano in Milano con carri, robbe, figli et bestiame: et si misero alla Porta Ticinese molti pezzi d'artiglieria e si fortificò Milano, ma l'esercito dei soldati pagati rimaneva quasi tutto squadronato sopra la piazza di S. Eustorgio et altri bastioni. Il signor arcivescovo Litta fece anch'esso la sua milizia di preti e frati che ascendevano al numero di novecento preti, quali comparvero tutti armati con spade, arcobugi, pistolle, armi d'asta, partesane et altro; et il 13 detto, nel Collegio sopra il corso di Porta Orientale, con li capi a cavallo con sue spade e pistolle all'arzone...» [30].

Ma l'esercito nemico, dopo aver depredato il circondario,

[29] F. CATALANO, *La fine del dominio spagnolo*, pp. 134-135. L'autore prende in considerazione la corrispondenza del Senato con il Gradignani, rappresentante della città presso la corte di Madrid, conservata presso l'Archivio storico civico di Milano.

[30] Così racconta Marco Cremosano; G. PORRO LAMBERTENGHI (ed), *Memorie storiche milanesi*, parte II, in p. 291 (10 luglio 1655). Sulla situazione di Milano nel luglio del 1655 dava ragguagli alla Segreteria di Stato il padre inquisitore Giacinto Donnelli: «Venerdì giunse in città notizia che i francesi avevano cominciato a passare il Ticino... restò così atterrita la città, come se il nemico fosse stato alle porte per entrare. La mattina del sabbato non si vide pur una bottega aperta. Giorno e notte entrano carreggi, che portano quanto v'è di buono nei villaggi et terre circonvicine... Molti cavaglieri e marcanti hanno dato luogo alle robbe più preziose, et condotte le mogli chi nello Stato veneto, chi ne' Svizzeri. La città per ogni parte si fortifica, et questo signor Governatore invigila con molta assiduità. Si sono date l'armi a tutti...»; lettera del 14 luglio, in ASV, *Lettere di particolari*, vol. 32, f. 262.

si diresse verso Pavia e la cinse d'assedio. Avrebbe levato il campo a metà settembre, indebolito dalle diserzioni e dalle malattie, alla notizia che erano sbarcati a Finale dei rinforzi spagnoli [31].

L'arcivescovo, che in altri tempi aveva subito l'iniziativa del governatore sul proprio terreno, nella sfera della religione, si era preso dunque una clamorosa rivincita mostrando i suoi preti pronti a combattere proprio quando le armi spagnole sembravano impotenti di fronte al nemico. Con la sua pervicacia egli avrebbe ottenuto, prima o poi, la soddisfazione che tanto agognava. Il 20 luglio 1655 scrisse a Madrid che durante la recente invasione dello Stato di Milano non si era limitato a sollecitare messe e rogazioni, ma aveva anche fatto armare – senza spesa alcuna della Camera – mille chierici, mettendoli al servizio del Caracena. Per questa sua sollecitudine non chiedeva che una ricompensa, da ben tre anni agognata: che Sua Maestà, una volta per tutte, ponesse fine alle continue scortesie del governatore, il quale «gli negava la mano destra», insieme al trattamento dovuto alla sua dignità. Nella riunione del 12 settembre il *Consejo* ritenne conveniente ringraziare il Litta «con palabras de mucha satisfacion», e mostrare al Caracena tutte le lagnanze che lo riguardavano. Era opportuno che il re ordinasse a quest'ultimo di trovare «un espediente più decoroso per la sua autorità e per la dignità dell'arcivescovo» [32].

[31] L. A. Muratori, *Annali d'Italia,* IV, p. 595.

[32] AGS, *Estado, Milan,* legajo 3372, fasc. 69.

Capitolo nono

La fine dell'oratorio milanese

Il 1655 fu dunque un anno di fuoco per il Litta; ma oltre ai problemi familiari, ai contrasti col governatore e alle preoccupazioni di trovare più benigna udienza presso la Santa Sede, portò con sé un altro amaro frutto. La denuncia relativa agli oratori di Valcamonica inviata il 5 giugno dal nunzio Carafa all'Inquisizione romana aveva attivato un meccanismo destinato a coinvolgere in breve tempo l'arcivescovo di Milano. La prima avvisaglia fu una lettera spedita da Roma il 19 giugno; era sottoscritta, a nome della Congregazione del Santo Uffizio, dal cardinal Francesco Barberini, e questo in un primo momento dovette essere per il Litta il fatto più spiacevole:

«Molto Illustre e Reverendissimo Signore. D'ordine di Nostro Signore rimetto... copia d'una lettera scritta alla Sacra Congregatione dalla quale apparisce che Giacomo Filippo Casolo, sagrestano dell'oratorio e chiesa di Santa Pelagia di cotesta città si dà per autore d'una setta chiamata de Pelagini, e da altre parti si hanno ancora i medesimi avvisi. Si desidera che Vostra Signoria, usando della solita prudenza, cerchi estragiuditialmente sapere il netto della verità del contenuto in detta lettera, e si compiaccia poi darne relatione per parteciparla a Sua Beatitudine...» [1].

Non vi è traccia della denuncia cui accenna qui il Barbe-

[1] L'originale della lettera è in AAM, *CU*, cart. 83; una copia nella cart. 47, vol. 105. Riguardo ai presupposti giuridici dell'azione del Sant'Uffizio nello Stato di Milano si veda A. Borromeo, *Contributo allo studio dell'Inquisizione*, in particolare pp. 233 ss.

rini: si trattava quasi certamente di una copia dello scritto del nunzio Carafa, o forse di una missiva inviata a Roma direttamente dal vescovo di Brescia. Certo è che il Litta dovette affrettarsi a fornire le notizie richiestegli; l'interessamento dell'Inquisizione, del Barberini e dello stesso pontefice era sintomo di seri guai, ed il nome del Casolo gli evocava automaticamente nuovi scontri con la governatrice e col governatore. Di fronte al rischio di trovarsi stretto tra due fuochi probabilmente l'arcivescovo cercò di minimizzare la faccenda dando assicurazioni circa l'ortodossia delle devozioni praticate negli oratori milanesi e la buona reputazione goduta in città da Giacomo Filippo. Questo almeno pare si possa dedurre dalla successiva comunicazione del Barberini (7 agosto):

«L'informatione che Vostra Signoria ci ha inviata, con quel più ch'ella scrive della vita e costumi di Giacomo Filippo Casolo nelle due lettere sue de 14 e 21 del caduto è stata riferita a Nostro Signore. Io gliel'accenno affinché ne sappia la ricevuta, e quello per hora se n'è fatto...» [2].

Il contenuto delle risposte del 14 e del 21 luglio qui menzionate potrebbe confermare quanto asserisce l'Alberti nel suo manoscritto sulla vita del Casolo, che cioè inizialmente il Litta «stornò» l'Inquisizione. I componenti del tribunale romano si sarebbero forse convinti che il laico milanese era uomo di santi costumi e che i disordini verificatisi in Valcamonica si dovevano esclusivamente all'ignoranza di quelle genti. L'autunno e l'inverno trascorsero senza che giungessero da Roma altre comunicazioni, ma pensare che la questione fosse caduta nell'oblio era una illusione. Sappiamo che il destino degli oratori di Valcamonica in quei mesi era ormai deciso, e che il Carafa, il 3 gennaio del 1656, dava notizie all'Inquisizione sugli spostamenti di Giacomo Filippo. Questa volta dalla Santa Sede giunse a Milano un secco ordine:

«Comanda la Santità di Nostro Signore, col parere di questi

[2] AAM, *CU*, cart. 83.

miei Eminentissimi, che Vostra Signoria faccia precetto penale a Giacomo Filippo da Santa Pelagia che non ardischi d'andare in Valcamonica, né in luogo alcuno della diocesi di Brescia, né d'ingerirsi con lettere, o per mezzo d'altri, né direttamente ne gl'interessi d'alcuno di quella diocesi. A questo effetto Vostra Signoria si compiaccia d'intendersela col Signor Cardinale Ottoboni vescovo di Brescia, dal quale sarà avvisata di quello sia necessario di fare per assicurarsi che detto Giacomo Filippo desista di scrivere, trattare e mandar persone segretamente per mantenere in piedi gli Oratorij de quali egli è autore...» [3].

Evidentemente il Casolo, grazie a fidati informatori, era costantemente tenuto al corrente degli sviluppi dell'inchiesta bresciana, e con gli amici di Valcamonica tentava ancora di mettersi in contatto. Al vescovo di Brescia e all'Inquisizione romana premeva soprattutto impedire che gli scritti circolanti tra i Pelagini prendessero il volo diffondendo in altri luoghi il mito della persecuzione. Un'altra lettera del Barberini al Litta, del 29 aprile, ci illumina sulla venuta a Milano del Fanzago:

«Il Signor cardinale Ottoboni avrà avvisato Vostra Signoria come don Andrea Fanzago, prete della terra di Pisogne in Valcamonica, aveva un libro manoscritto che conteneva molte cose spettanti alla nostra Santa Fede, quale richiestoli da Sua Eminenza, per non consegnarlo se n'è venuto a Milano et l'ha portato al padre Alberto Giesuita che costì dimora. Ed essendo necessario avere il medesimo libro, Vostra Signoria si compiacerà di procurare d'averlo ovunque si ritrovi...» [4].

Si è detto che in giugno Giacomo Filippo morì, e che secondo l'Alberti la causa del decesso, avvenuto «tra dolori atrocissimi», fu un avvelenamento; purtroppo su questo episodio non riusciremo mai ad appurare la verità. Il gesuita aggiunge che l'uomo, incapace di scendere a compromessi e sempre inesorabile nel denunciare le ingiustizie perpetrate dai potenti, si era procurato troppe inimici-

[3] AAM, *CU*, cart. 47, vol. 105: il card. Barberini al Litta, 12 febbraio 1656.

[4] AAM, *CU*, 29 aprile 1656.

zie; non stentiamo a crederlo. Tuttavia in mancanza di prove convincenti l'ipotesi dell'assassinio è da prendere in considerazione con una certa cautela; il Seicento fu certo età di sotterranei maneggi, di «simulazioni» e «dissimulazioni», ma vi germinarono anche infinite immagini di martirio e facili testimonianze di santità. In ogni caso si può sottolineare che la morte del Casolo avvenne, per molti, nel momento più opportuno: senza dubbio per l'arcivescovo, cui fu risparmiato di dover consegnare il personaggio nelle mani dell'Inquisizione, provocando una inevitabile reazione da parte dei notabili spagnoli e milanesi che lo proteggevano. Ma anche per il Tribunale romano, che evitò di far ricorso ad un intervento d'autorità, destinato a sollevare un pericoloso clamore intorno alla vicenda.

Scomparso dalla scena Giacomo Filippo, il personaggio più scomodo era il gesuita Alberti. La morte del suo penitente e le notizie provenienti dalla Valcamonica, dove gli oratori erano stati definitivamente soppressi con editto del 3 giugno, non lo avevano convinto ad assumere un atteggiamento più diplomatico. Invece di prendere le distanze dal movimento aveva accolto il Fanzago e ricevuto il materiale scottante che l'Ottoboni reclamava; peggio ancora, diffondeva uno scritto in cui si celebravano le virtù del defunto Casolo. Il generale della Compagnia, Goswin Nickel, conosceva bene il gesuita milanese, non solo per i suoi numerosi scritti, ma anche per i rapporti intercorsi quattro anni prima, quando si cercava di ottenere il ritorno dei padri a Venezia. Fin da allora sapeva del legame esistente tra l'Alberti e Giacomo Filippo, dell'entusiasmo che il confessore manifestava per il suo penitente e delle doti straordinarie che gli attribuiva. Decise così di intervenire direttamente presso il suo sottoposto; il caso era particolarmente delicato, e induceva a far uso di un tono amichevole e comprensivo. Il padre generale invitò l'Alberti ad obbedire alla volontà del Sant'Uffizio, «o meglio dello stesso Pontefice», consegnando tutto il materiale relativo agli oratori che quello teneva presso di sé: avrebbe sopportato di buon grado ogni dispiacere pen-

sando che Cristo per la nostra salvezza dovette bere un calice ben più amaro, e fu obbediente fino al supremo sacrificio [5].

Contemporaneamente il Nickel spiegò al padre preposito, Ortensio Pallavicino, che l'assessore dell'Inquisizione gli aveva dato ordine di impadronirsi di quel materiale «nonostante qualsiasi pretesto avanzato dal padre Alberti, in qualità di confessore del defunto», perché questa era la volontà di Alessandro VII; gli aveva inoltre fatto presente che il sacro tribunale avrebbe potuto agire direttamente, ma preferiva usare «benignità» ed evitare inutile rumore; che infine era opportuno affidare ad un altro padre la cura della congregazione finora diretta dall'Alberti, non per suo difetto di dottrina, «sed certis ex causis» [6].

Gli ordini di Roma vennero eseguiti senza complicazioni: il Pallavicino ne diede subito avviso trasmettendo, separatamente, il materiale richiestogli. Il Nickel mostrò soddisfazione per la pronta obbedienza dell'Alberti e per la diligenza dei suoi diretti superiori:

«...mi piace che senza strepito si sia potuta consegnare all'Inquisizione la vita scritta di Filippo Giacomo; si procuri adesso ch'il padre Alberti si astenga affatto da questo negotio» [7].

Ma il gesuita di Santa Pelagia non era uomo da chinare il capo di fronte ad un intervento che gli appariva ingiusto.

[5] ARSI, *MedEpGen*, 30 (1654-1663), f. 135v: lettera del 13 gennaio 1657.

[6] ARSI, *MedEpGen*, 30 (1654-1663), f. 136r. Non è indicata la datazione; la lettera venne inviata al preposito, padre Pallavicino, in assenza del padre provinciale Alessandro Fieschi. Il milanese Ortensio Pallavicino (1608-1691), entrato nella Compagnia nel 1624, insegnò retorica, filosofia e teologia nel collegio di Brera; compose panegirici latini e trattatelli dottrinali e devozionali, tra cui *I pregi maravigliosi del SS.mo Nome di Giesù*, Milano 1661; *Dello stato delle anime purganti e del modo di giovare alle medesime*, Milano 1668; cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, IV, coll. 115-117, e XII, col. 1176.

[7] ARSI, *MedEpGen*, ff. 139r-140r: G. Nickel al Pallavicino, il 10 e il 17 febbraio 1657.

Fig. 8. Goswin Nickel, generale della Compagnia di Gesù. In *Ritratti de' Prepositi Generali della Compagnia di Gesù, delineati ed incisi da Arnoldo van Westherhout, aggiuntivi i brevi ragguagli delle loro vite del padre Nicolò Galeotti*, Roma 1751, p. 11.

Alla prima intimazione del superiore si mostrò obbediente e consegnò quanto gli veniva richiesto, la sua coscienza però gli imponeva di difendere la memoria dell'amico. Goswin Nickel si era rivolto fino a quel momento al preposito Pallavicino perché il padre provinciale, Alessandro Fieschi, era assente dalla città; ma ricordiamo anche che molte testimonianze avevano menzionato il Fieschi tra i religiosi più vicini alla cerchia di Santa Pelagia. Riprendendo la corrispondenza con lui, il padre generale mostrò di ricordarsene bene.

«...Intendo che il padre Alberto Alberti, con licenza di Vostra Signoria, s'affatica in confutare le oppositioni di Giacomo Filippo... Con ogni rigore ordini al padre che levi la mano e non s'intrighi in questo negozio; perché probabilmente entrarà in qualche laberinto; e quest'avviso può servire anche lei, se è vero che s'è mostrata inclinata a quest'huomo» [8].

Evidentemente il Nickel si serviva del Pallavicino ritenendo che il padre provinciale, troppo legato all'Alberti e forse allo stesso Casolo, potesse causare qualche spiacevole inconveniente. Per questo il 24 febbraio scrisse ancora al preposito di ordinare a suo nome al Fieschi di non intrigarsi più nella faccenda [9]. Ma l'Alberti, dal canto suo, non si dava per vinto, e insistendo con «apologie e confutationi» si stava cacciando «in qualch'intrigo assai difficile da sciogliere» [10]. Non rimaneva che un mezzo per farlo tacere senza ulteriore rumore: gli si ingiunse di mettersi immediatamente in viaggio per Roma, dove Sua Santità avrebbe «benignamente» prestato orecchio alle sue ragioni [11].

L'obbedienza del gesuita non fu molto pronta: forse immaginava che difficilmente avrebbe rimesso piede a Mila-

[8] ARSI, *MedEpGen*, f. 141r: G. Nickel al Fieschi il 17 febbraio.

[9] ARSI, *MedEpGen*, f. 142r: G. Nickel al Pallavicino, 24 febbraio.

[10] ARSI, *MedEpGen*, f. 142r: G. Nickel al Fieschi, il 24 febbraio.

[11] ARSI, *MedEpGen*, f. 142v: G. Nickel al p. Alberti, 24 febbraio.

no. Incalzato dalle ripetute sollecitazioni del Sant'Uffizio giunse a Roma solamente il 12 maggio [12]. A questo punto il Fieschi iniziò a scrivere ai superiori per avere notizie della causa e della sorte dell'amico, ma gli giunsero solo evasive risposte: che tutto procedeva bene, che non c'erano motivi di preoccupazione, che si sarebbe fatto il possibile... A Roma lo scopo era stato ormai ottenuto [13].

Naturalmente l'arcivescovo veniva tenuto al corrente delle novità riguardanti l'Alberti. Non era comunque cosa che lo preoccupasse eccessivamente: toccava ai superiori della Compagnia e all'Inquisizione risolvere la questione. Lo angustiava invece la necessità di prendere una decisione circa l'oratorio di Santa Pelagia che sussisteva ancora, benché privo ormai delle sue guide spirituali. Il cardinale Barberini non gli diede il tempo di riflettere troppo a lungo: dapprima gli suggerì di togliere ogni "abuso" indirizzando i confratelli verso oratori «già fondati, specialmente da san Carlo»; poi, il giorno stesso in cui si ordinava la partenza del gesuita, sollecitò il Litta ad intervenire:

«...viene per ordine di Sua Santità chiamato a Roma...il padre Alberti...insieme li commanda porti seco tutte le scritture che egli ha, quali in qualsivoglia maniera riguardano la vita et attioni di Giacomo Filippo, già sagrestano di Santa Pelagia, et insieme qualunque Instruttioni, Constitutioni e Regole fatte da esso per li Oratorij introdotti in qual si sia luogo; comanda però Sua

[12] ARSI, *MedEpGen*, ff. 145v, 146v, 147r, 148r: il 31 marzo il Nickel comunicò al Fieschi che a Roma ci si meravigliava del ritardo, e che ogni ulteriore dilazione avrebbe potuto pregiudicare la causa. Altre sollecitazioni giunsero il 7 aprile, il 21 ed il 28 dello stesso mese e il 2 maggio.

[13] ARSI, *MedEpGen*, ff. 148v-150r. Per i gesuiti del secondo '600 l'orazione mentale è esercizio metodico, fondato su un procedimento intellettuale e finalizzato agli «affetti» e ai «propositi» (lo puntualizza bene C. Vasoli, *Note sulla pratica*, pp. 105-106). Al definitivo affermarsi di questa concezione dovette certo contribuire il timore di «deviazioni» come quella dell'Alberti. Per quanto riguarda gli esercizi spirituali insegnati dai padri a Milano negli ultimi decenni del secolo cfr. Benzoni, *Cattaneo, Carlo Ambrogio*.

Santità che Vostra Signoria, prendendo motivo della lontananza del padre Alberti, che era il principale direttore dell'oratorio quivi in Santa Pelagia eretto dal detto Giacomo Filippo, lo sospenda sino a suo nuovo ordine, et avvisi se giudichi espediente il soprimerlo affatto, o pure deputarvi un altro direttore prudente, quale introducendo altre divotioni procuri con le sue prediche levare gli abusi de Pelagini, quali già riconosce questa Sacra Congregatione perniciosi et habili a portar scandali e scissure nella Chiesa di Dio. Si compiaccia insieme Vostra Signoria suggerire quello di vantaggio le detterà la sua prudenza, acciò possa dedursi alla notizia di Sua Santità...» [14].

Circa la necessità di calare sulla vicenda un prudente velo di silenzio l'arcivescovo non poteva che essere d'accordo, ma in quanto all'ipotesi di una perentoria chiusura degli oratori aveva un differente punto di vista: l'improvvisa partenza dell'Alberti non sarebbe certo passata inosservata, ed insistere con una misura così drastica avrebbe esacerbato gli animi dei "fratelli" di Santa Pelagia. Essi erano convinti della propria ortodossia; quale spiegazione avrebbe potuto giustificare lo scioglimento improvviso del loro sodalizio? Non li si poteva certo accusare apertamente di essere «perniciosi et habili a portar scandali». In qualche modo bisognava comunque agire, e il Litta iniziò con il mutare nome alla congregazione, intitolandola all'Angelo Custode. Con questa prima mossa il sodalizio pelagino veniva ricondotto a una devozione ortodossa, tipicamente controriformistica. Inoltre il mutamento non dovette apparire ai "fratelli" come una forzatura, come l'imposizione di un elemento inconciliabile con gli esercizi di pietà fino allora praticati. Margherita Vasquez Coronado e Giacomo Filippo – lo si è visto – ritenevano di comunicare tra loro attraverso i rispettivi angeli custodi; alla stessa devozione era dedicata la chiesa di famiglia dei Recaldini, a Niardo, e una identica intitolazione venne posta al primo oratorio pelagino di Valcamonica, guidato da M. Antonio e da Agostino. Ed è il caso di sottolineare che si doveva soprattutto ai gesuiti, accanto alla fioritura di stu-

[14] Lettere del cardinale Barberini al Litta, del 10 e del 24 febbraio: AAM, *CU*, cart. 47, vol. 105 e cart. 83.

di teologici sugli angeli, una fitta produzione di opere a indirizzo devozionale. Vi si leggeva che Dio li aveva assegnati a tutela non solo di tutti gli uomini, ma anche delle «Provincie, Regni, e luoghi principali dell'universo»; che 4 categorie erano particolarmente favorite da questi inviati celesti: in primo luogo le «vergini caste», poi i «limosinieri», i religiosi più lontani dalle cure del mondo, e infine quanti pativano per amore di Dio. Agli angeli aveva dato un ruolo importante Ignazio nella sua regola e negli *Esercizi*; Francesco Borgia aveva dedicato loro un trattato. A Milano se n'era occupato con particolare convinzione Federico Borromeo, e una Confraternita dell'Angelo custode, eretta in S. Maria Segreta, aveva ottenuto da Urbano VIII, nel 1644, la concessione di privilegi spirituali [15].

Dopo aver predisposto, con questo espediente, una continuità spirituale per i devoti di Santa Pelagia, il Litta cercò di convincere il Sant'Uffizio che la chiusura dell'oratorio avrebbe inevitabilmente portato con sé proteste e disordini. La risposta che gli venne da Roma il 12 maggio lascia trasparire una certa durezza:

«Ho rappresentato alla Santità Sua il motivo che ha avuto Vostra Signoria di non sospendere l'Oratorio de Pelagini, hora detto dell'Angelo Custode, e persiste nella sua determinazione, che debba sospendersi sino a suo nuovo ordine, e se cessa il

[15] Utili cenni in M. Petrocchi, *Un Seicento spirituale*, pp. 92-108. Nella trattatistica sugli angeli è evidente l'influsso della teologia dello Pseudo-Dionigi, particolarmente viva nel Seicento; v. L. Mezzadri, *La spiritualità dell'ecclesiastico seicentesco*, pp. 51-52, 70-72. Il *Trattato e pratica di devozione agli angeli*, di Francesco Borgia, venne pubblicato nel 1575; per l'apporto dei gesuiti cfr. J. De Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, p. 386. Traggo le citazioni sulle funzioni degli angeli da F. Albertini, S.J., *Trattato dell'Angelo C.*, Roma, per Guglielmo Facciotti, 1612, che ebbe notevole fortuna, come pure G. Hautin, *Angelus Custos*, Anversa 1620. Da notare che Paolo V concesse varie indulgenze alla Compagnia romana dell'Angelo Custode con breve del 3 febbraio 1615. Il cardinal Federico pubblicò nel 1628 il suo *De linguis, nominibus et numero angelorum*; in AAM, *S. M. Segreta*, VII, fasc. 2, vi è il manifesto a stampa (2 febbr. 1644) con i privilegi concessi da Urbano VIII alla confraternita milanese.

motivo delle direttioni del padre Alberti, quale a Lei fu insinuato con le lettere delli 24 di febbraio, ne potrà ella prendere qualche altro, non essendone per mancare alla sua prudenza, con la quale esseguisca Vostra Signoria il tutto e ne dia parte a suo tempo, essendo tale la mente di Sua Beatitudine con la quale Vostra Signoria deve puntualmente conformarsi...» [16].

Non era servito dunque far presente il largo seguito dell'oratorio, e l'adesione che gli veniva da alcuni tra i più influenti personaggi della città. Per Roma non era sufficiente l'averne mutato l'intitolazione e la direzione spirituale; l'arcivescovo dovette obbedire e decretare una sospensione. Dal seguito della corrispondenza ufficiale si intuisce che i frequentatori di Santa Pelagia sollevarono vivaci proteste ed inoltrarono a Roma un memoriale, col quale probabilmente difendevano l'ortodossia delle loro pratiche e richiedevano la riapertura dell'oratorio. Sarebbe utile conoscere tutti i nomi di coloro che sottoscrissero il documento; altre fonti ci confermeranno comunque che tra questi figuravano i notabili ricordati tra i presenti alle esequie di Giacomo Filippo. E certo si trattava di personaggi importanti, perché costrinsero la Santa Sede a mutare strategia e ad adottare un piccolo espediente. Il primo ad accorgersene fu il Litta, che non vide più il nome del temuto Barberini in calce alle lettere relative a questa spiacevole vicenda. Un biglietto di Carlo Vizzani, del 23 giugno gliene spiegò il motivo. Il memoriale di «protesta» inviato dai frequentatori di Santa Pelagia era giunto sino a Sua Santità: essi lamentavano il fatto che le decisioni relative al loro oratorio provenissero dal Sant'Uffizio, arrecando «intacco alla loro riputatione». Comandava ora Alessandro VII che l'arcivescovo tranquillizzasse quei personaggi, facendo loro presente che ogni ordine era stato finora comunicato a lui, e non all'Inquisizione milanese. «Per levare in ciò ogni ombra» le ulteriori direttive sarebbero giunte all'ordinario dalla Segreteria di Stato, non più

[16] AAM, *CU*, cart. 83: il Barberini al Litta, 12 maggio 1657.

dal cardinal Barberini [17]. E in effetti, contemporaneamente, arrivò a Milano la prima comunicazione del cardinale Chigi:

«... Ha rappresentato a Nostro Signore il Cardinal Barberino il motivo, del quale Vostra Signoria Illustrissima si è valsa nel sospendere gl'esercitij dell'Oratorio di S. Pelagia, hora dell'Angelo Custode, e da Sua Beatitudine è stata approvata la sua deliberatione; se quelli Signori che lo frequentavano faranno a Lei ricorso acciò supplichi la Santità Sua che si compiaccia fare prendere informatione delle loro operationi da persona spassionata... si compiaccia assicurarli che in ciò rimarranno soddisfatti, e aggiunga loro che non devono rimanere turbati dall'apprensione che siasi ingerito in questa sospensione il Santo Officio, e però temere sia per ricevere intacco la loro esistimatione, perché questi ordini nascono immediatamente da Sua Santità, quale però ha voluto ch'io ne scriva a Vostra Signoria Illustrissima. Intanto ella con la solita sua prudenza procuri quietare quelli Confratelli, et insinui ad essi che non mancano loro altri luoghi e modi di servire Sua Divina maestà et incamminarsi alla perfettione Christiana...» [18].

Per il Litta questo fu un buon risultato: il pericolo di uno scontro frontale con i seguaci di Giacomo Filippo pareva scongiurato. Si erano rivolti direttamente al pontefice, e questi li aveva ascoltati con benevolenza assicurando loro che non dovevano temere nulla dall'Inquisizione. In realtà il Sant'Uffizio aveva ormai vinto la partita, perché aveva imposto l'allontanamento dell'Alberti, e perché con la sua minaccia ancora incombente scoraggiava ogni tentativo di apologia del movimento. I Pelagini milanesi, che ora badavano solamente a difendersi da guai peggiori, non costituivano più un pericolo.

[17] AAM, *CU*, cart. 83: Carlo Vizzani al Litta, 23 giugno 1657; lo stesso aveva già annunziato al Litta, il 17 febbraio, che avrebbe presto ricevuto novità relative a «quell'importantissimo affare» (vol. 83). L'arcivescovo teneva una corrispondenza separata con il Vizzani, che lo informava delle decisioni del Sant'Uffizio. Carlo Emanuele Vizzani, assessore del Sant'Uffizio dal 1657, rimase in attività probabilmente fino alla morte (1661).

[18] AAM, *CU*, cart. 83: il cardinale Flavio Chigi al Litta, 23 giugno.

L'arcivescovo aveva già pensato di imporre all'oratorio un nuovo direttore che ne disciplinasse le devozioni; doveva essere un sacerdote fidato, direttamente dipendente da lui, non certo un gesuita, e nemmeno un regolare. Le *Notizie biografiche* sugli oblati raccolte da Giovan Battista Fornaroli riferiscono che il sacerdote Francesco Airoldi, prefetto spirituale della congregazione,

«alli 7 giugno 1657 fu fatto assistente di un oratorio, ossia confraternita di secolari, trasferita in S. Sepolcro. Quest'oratorio, ossia confraternita *iuvenum et etiam virorum cuiuscumque aetatis*, instituita da certo Giacomo Filippo Casola nella chiesa di S. Pelagia di Porta Comasina, si trovò, *iustis de causis*, impedita dal potersi colà radunare».

L'autore della breve memoria ipotizza che lo spostamento si fosse effettuato per lasciar spazio alle convertite, e aggiunge che furono il questore Sirtori, il senatore Belloni e il «presidente del Senato» Bartolomeo Arese a supplicare l'arcivescovo di potersi riunire nella chiesa di S. Sepolcro, sotto la direzione degli oblati [19].

Il conte Arese, che spesso viene ricordato nei documenti semplicemente come «presidente», in realtà era a quel tempo presidente del Magistrato ordinario, e non del Senato. La sua adesione alla cerchia di Santa Pelagia è un fatto di rilievo, e su di lui converrà spendere qualche parola, dal momento che il personaggio occupava un ruolo di primo piano nella vita politica dello Stato. Nella fase di indebolimento della presenza spagnola si accrebbe l'influenza del ceto dirigente milanese: se da un lato, detenendo il monopolio dell'amministrazione locale, seppe trarre vantaggi dalla difficile congiuntura che scoraggiava invece l'accumularsi di nuovi capitali, d'altra parte agì in qualche caso oltre la logica domestico-patrimoniale di difesa dei privilegi consolidati. Si ebbe insomma, da parte del patriziato, una proiezione nella sfera delle decisioni

[19] La citazione è tratta dal manoscritto del Fornaroli (1784-1863); cfr. E. FUSTELLA (ed), *Biografie dei sacerdoti che si fecero oblati*, II, pp. 193-194.

politiche, che i rappresentanti del re cattolico, preoccupati delle sorti della guerra e della governabilità dello Stato, non poterono che avallare. Tale conquista non fu il risultato di un progetto lungimirante: semplicemente, si crearono degli spazi nuovi, e qualcuno si trovò in condizione di utilizzarli. Lo fece, più di chiunque altro, il conte Bartolomeo Arese, che a Madrid pare fosse chiamato «il Dio di Milano» [20].

Figlio di un presidente del Senato, capitano di giustizia nel 1636, poi questore del Magistrato ordinario, negli anni drammatici di cui si è parlato divenne senatore, membro del Consiglio segreto, presidente del Magistrato ordinario e infine, su istanza del Caracena, reggente onorario del Supremo Consiglio d'Italia. In qualità di presidente del Magistrato ordinario si trovò a dirigere il sistema fiscale dello Stato nel momento di maggior crisi dell'egemonia spagnola. Il Caracena nel 1655 inaugurò una concitata seduta del Consiglio segreto dicendo ai presenti: «Siete qui per trovar forma e modo di tirar avanti e conservare questo Stato a migliore congiuntura»; il seguito del verbale dimostra che la "forma" e il "modo" venivano suggeriti dalle consulte del Magistrato ordinario, dettate da Bartolomeo Arese. Possiamo dunque riconoscere del vero nell'affermazione del suo biografo: il conte Arese riuscì a guadagnarsi la fiducia dei governatori «e quasi a fabbricarsi un non so che predominio sovra di loro» [21].

[20] Così riferisce la *Vita di B. Arese*, attribuita a Gregorio Leti, ma in realtà pubblicata anonima (prima edizione Colonia 1678-1682) dal milanese Giovanni Gerolamo Arconati Lamberti: cfr. M. FABI (ed), *Il governo del duca d'Ossuna*, p. 144.

[21] *Ibidem*, p. 74. Anche il contemporaneo G. GUALDO PRIORATO, *Relatione*, pp. 189 ss., celebra, con le virtù dell'Arese, il sostegno decisivo da questi offerto ai governatori spagnoli. Sul rilevante incremento del suo patrimonio cfr. B. CAIZZI, *Le classi sociali*, pp. 350-351. Una sintesi della carriera del personaggio è offerta ora da N. RAPONI, *Arese, Bartolomeo*. Il verbale della seduta del Consiglio segreto qui ricordato è in ASM, *Militare, p. a.*, cart. 165 (23 giugno 1656). Sulle competenze del Magistrato ordinario si veda A. VISCONTI, *La pubblica amministrazione*, pp. 217 ss. Il Supremo Consiglio d'Italia era composto da un presidente spagnolo e da consiglieri, detti reggenti, portati da Filippo

A un personaggio tanto influente non facevano certo difetto i rapporti con esponenti della più alta gerarchia ecclesiastica romana. Un messaggio inviato al Litta da mons. Stanga (che evidentemente controllava, per conto dell'arcivescovo, l'atteggiamento dei confratelli), oltre a confermarci il coinvolgimento in prima persona dell'Arese nella vicenda di Santa Pelagia, ci dà testimonianza dell'atteggiamento avveduto e conciliante tenuto sia dall'arcivescovo di Milano, sia dalla Curia romana nei confronti dei confratelli:

«Rimetto a Vostra Signoria Illustrissima le due lettere che si compiacque consegnarmi, quali sono state di grandissima consolatione al Signor conte Presidente Arese et a tutti gli altri Signori Confratelli a quali le comunicai. Speriamo tutti, con la protetione di Vostra Signoria Illustrissima che habbino da venire sempre migliorate le nuove, et da conoscersi sempre più qualificate le attioni dell'Oratorio» [22].

Nonostante questi rasserenanti segnali e questi modi "diplomatici", a Roma non si allentò la vigilanza sulla situazione milanese. Il 30 giugno il cardinale Chigi pretese dal Litta «le Constituzioni et instituti» del risorto oratorio, nonché le «formule d'orationi et esercitij spirituali» che vi si praticavano, poiché Sua Santità intendeva farli esaminare «da huomini dotti e pii» prima di darne definitiva approvazione [23].

Dal canto loro i confratelli continuavano a richiedere da Roma assicurazioni circa la sorte del sodalizio, tanto che lo stesso Chigi insistette con il presule milanese perché ribadisse l'estraneità del Santo Uffizio dalla loro causa:

«... In quello che concerne gli esercitij dell'Oratorio dell'Angelo

II al numero di sei (tre spagnoli e tre "naturali"): due in rappresentanza di Napoli, due della Sicilia e due del Ducato di Milano; cfr. C. GIARDINA, *Il Supremo Consiglio*.

[22] AAM, *CU*, cart. 83: mons. Stanga al Litta, 9 luglio 1657.

[23] AAM, *CU*, cart. 47, vol. 105, 30 giugno 1657; il 18 agosto giunse comunicazione che il materiale era stato ricevuto e lo si stava esaminando.

Custode non ha parte alcuna la S. Congregatione..., il che può evidentemente comprendersi anche dall'havermi ordinato Nostro Signore di rispondere..., non essendo io della Congregatione. Ha però ella molto prudentemente risposto a Signori Deputati del suddetto Oratorio insinuando loro che non sia punto necessario il formare alcun processo, poiché mentre la Santità Sua rimane soddisfatta dall'opere del medesimo, né vi è chi impugni il loro instituto, si renderebbe totalmente superflua qualunque giustificazione non domandata. Ha gradito Sua Santità che Vostra Signoria Illustrissima habbia appoggiato la cura del medesimo Oratorio a persona di conosciuta bontà e discretezza, con la cui direttione non potranno se non incaminarsi accertatamente...» [24].

Tutto rientrava nei binari dell'ortodossia; ora che il pontefice in persona aveva approvato le misure adottate dall'arcivescovo e rassicurato i confratelli chi altro poteva procurare nuove complicazioni? [25]

È probabile che Bartolomeo Arese e i notabili milanesi si fossero ormai scordati del «buon uomo idiota» che fino a pochi mesi prima li aveva affascinati con il suo carisma, ma in altri ambienti qualcuno, continuando a coltivare tenacemente la sua memoria, teneva desto l'occhio dell'Inquisizione.

Nemmeno il Litta poteva dirsi tranquillo dal momento che i nipoti di Urbano VIII, in un modo o nell'altro, non cessavano di «molestarlo». Se i problemi con il cardinale Francesco e con il Sant'Uffizio se n'erano andati, ecco farsi avanti il cardinale Antonio, con la pretesa di 500 scudi dovutigli per una pensione stabilita a suo favore venticinque anni prima, e finora mai riscossa. Per circa un decennio la nuova «vessatione Barberina» costringerà l'arcivescovo ad umilianti suppliche, e a guardarsi dagli agen-

[24] AAM, *CU*, cart. 47, vol. 105 (l'originale nella cart. 83): il cardinale Chigi al Litta, 1 settembre 1657.

[25] Carlo Vizzani al Litta, 15 settembre 1657: «... le sante e prudenti operationi di Vostra Signoria Illustrissima circa l'oratorio dell'Angelo Custode, così come sono state approvate dalla Santità di Nostro signore, così doveranno approvarsi da tutti, né deve ella punto dubitarne».

ti del suo creditore persino in occasione delle processioni pubbliche e delle comunioni generali [26].

[26] La pensione a favore del cardinale Antonio venne stabilita nel 1631, appena morto il cardinal Federico Borromeo. Nel 1656 il Litta saldò un debito di duemila scudi con altri pensionari (i cardinali Corrado, Lomellino, Omodeo e Borromeo) e ottenne dal pontefice assicurazione che non avrebbe dovuto pagare altre somme. Il 6 novembre 1660 il cardinal Barberini sottoscrisse una dichiarazione con cui condonava al Litta ogni debito passato, ma pretendeva per l'avvenire puntualità nei pagamenti; ASM, *Autografi*, cart. 23. Varie suppliche dell'arcivescovo al cardinale Antonio sono in AAM, *CU*, cart. 58, vol. 134, e in BV, *Ottob. - Lat.* 7834. Tutto il carteggio del Litta con Aquilio Gismondi è pieno di lamentele contro il Barberini (accusato di averlo «spiantato»), in particolare quando, a causa delle operazioni di guerra, la diocesi versa in gravi condizioni economiche. In AOM, *Archivio Litta*, cart. 360, si veda ad esempio una lettera del 24 luglio 1658; dopo aver descritto la situazione di miseria della città l'arcivescovo dà sfogo al suo rancore verso i creditori romani: «... cessaranno adesso le credenze di mie esagerazioni, quando da tutte le bande s'udiranno le rovine estreme del milanese e mia diocesi... Li pensionarij faccino quanto sanno, tanto è il voler danari da me, come l'estrar acqua dalla pomice». Nel 1666, dopo 35 anni, il Litta si lamenterà ancora, con mons. Giacomo Altoviti, della «vessatione Barberina». Per un inquadramento storico del problema delle pensioni ecclesiastiche conviene partire da M. Rosa, *Curia romana e pensioni ecclesiastiche*, pp. 1015-1055.

Capitolo decimo

Il propagarsi dell'«errore» nelle valli bergamasche

Sul finire del 1657 gli oratori pelagini erano stati ovunque dispersi, ma gli «errori» che i confratelli avevano predicato nei piccoli centri delle montagne venete vivevano ancora. Nei repertori di casi interessanti il Sant'Uffizio veneto non è raro incontrare copia della lettera inviata dal Senato ai rettori di Brescia il 5 gennaio 1657 (cioè, *more veneto*, 1658) [1]. L'inquisitore locale aveva segnalato ai reggenti la presenza di gravi disordini in Valcamonica:

«...da alcuni Confessori vengono sollecitate le donne di ogni condizione alla sensualità con essi, con iniqua persuasione che ciò non sia peccato».

Per porre fine ad «un eccesso così abominevole» il Senato ordinò che, solamente per quanto concerneva quel territorio, si sospendesse il decreto del 5 febbraio 1655 che aveva stabilito la presenza dei rappresentanti veneti, o almeno di un loro assessore, alle convocazioni del tribunale del Sant'Uffizio. Sarebbe stato sufficiente, d'ora in avanti, l'intervento del vicario del capitano di valle «a ricever le denontie col giuramento dei denoncianti». Naturalmente di ogni iniziativa si sarebbe immediatamente trasmessa informazione a Brescia, così da permettere un avvio del processo nei modi previsti dalle leggi dello Stato e dai *Capitoli* sarpiani.

[1] La riporta interamente il GUERRINI, *I Pelagini di Lombardia*, p. 80, riproducendola dall'ACBs, reg. 1544, f. 181. Ne esistono copie in ASVe, *S. Officio*, busta 152, fasc. 2; AVBg, *S. Officio, Sentenze*, p. 154; BCBg, ms Lambda IV 25, pp. 167-168; *Decreti in materia del S. Officio*; *Inquisizione della Repubblica di Venezia*, ff. 135v-136r.

Non era dunque trascorso un anno dalla promulgazione della sentenza contro i capi Pelagini, e già la Valcamonica tornava alla ribalta, al punto da indurre il Senato alla concessione eccezionale di un più largo margine di iniziativa agli inquisitori locali. Ma anche la decisione presa dal Consiglio di valle sul finire del 1657, quella di riconfermare il capitano ed il vicario uscenti, era un fatto senza precedenti. L'uomo che aveva ricoperto quest'ultima carica nel 1655 si era lasciato irretire dai Pelagini, e non si potevano correre altri rischi del genere. Ora che i due massimi funzionari locali offrivano ogni garanzia avrebbero rappresentato il governo affiancando gli inquisitori nelle indagini, e controllandone intanto l'operato [2].

È difficile dire in quale misura la lunga lotta contro i Pelagini abbia contribuito al rafforzamento delle posizioni del Sant'Uffizio nel dominio veneto. L'eccezionalità della vicenda fece certo risaltare il centralismo della Santa Sede ed il ruolo del nunzio, suo rappresentante e nello stesso tempo, non dimentichiamolo, portavoce del «sacro Tribunale» romano. Si è visto che la guerra di Candia aveva accentuato la tendenza al compromesso di fronte alle richieste del pontefice e che, d'altra parte, la debolezza della Repubblica induceva a vigilare, ora più che mai, sulla compattezza interna dello Stato. Ogni fermento religioso poteva farsi catalizzatore di manifestazioni diverse di scontento, forse di aperta ribellione, ed innestare meccanismi politici rovinosi. Di fronte ad una minaccia avvertita come reale, le iniziative degli inquisitori, il più delle volte interpretate come mero espediente per dare esca ad ingerenze lesive dell'autorità dello Stato, si erano rivelate utili. Ciò non toglie che in tutto il dominio l'opera dei tribunali locali continuasse a generare dissapori con i rappresentanti del potere secolare. Il tono dell'ordine impartito nel 1659 a tutti i rettori perché ponessero un freno

[2] Cfr. qui alla nota 91 del capitolo sesto; ricordo che i magistrati riconfermati nel dicembre 1657 furono il capitano Vincenzo Pedrocca e il vicario Pandolfo Nassino.

all'uso di concedere «licenze di vender immagini, orationi et historie» è significativo:

«Volemo... che chiamato a Voi il medesimo Padre Inquisitore gli facciate seriosissima ammonitione dell'aver ecceduto in simili licenze, commandandogli espressamente che più non ardisca né concederne, né sottoscriverne, in pena della pubblica indignatione» [3].

Proprio per questo risalta la disponibilità – pur relativa – manifestata nei confronti del tribunale bresciano. Si aggiunga anche che il Carafa, prima di essere nominato da Alessandro VII nunzio presso l'imperatore, aveva richiesto al governo il condono dei debiti per quell'inquisitore, ed inoltre l'esenzione, per l'avvenire, dal pagamento del sussidio ecclesiastico. Il 28 agosto 1658 il Senato comunicò ai rettori di aver accolto quelle richieste, e di fronte alle sollecitazioni del pontefice – rinnovate dal successore del Carafa – replicò l'ordine nel febbraio dell'anno seguente [4].

La setta camuna era ormai debellata e i suoi capi, in città lontane, scontavano nell'isolamento la loro pena. L'Inquisizione intendeva comunque mantener desta la sorveglianza su quelle popolazioni. Intere comunità avevano manife-

[3] *Inquisizione della Repubblica di Venezia*, ff. 140r e v, 5 aprile 1659. Il 4 maggio 1658, per contrasti insorti con l'inquisitore di Vicenza a seguito dell'incarcerazione del dott. Geronimo Sala, si mandò a dire al nunzio: «Mons. Reverendissimo, quella stessa costante risoluta volontà che ha dato modo alle deliberationi del Senato fermissime di non voler novità, ha in ogni tempo regolate le deliberationi, gl'ordini et le commissioni à Rappresentanti nostri, et se ciò in alcuna cosa non s'admette, molto meno in quello dell'Inquisitione si acconsentirà trattandosi del servitio del sigr. Dio, et essendoci finalmente a cuore la dignità, et il rispetto, che al medesimo si deve conservare. Per la parte de nostri Rappresentanti non si è fatta novità, ben sì il Padre Inquisitor, che nutrisce torbidi, et inquieti pensieri, ne suscitò qualche anno fa, che spente all'hora, vengono di nuovo promosse» (137r e v).

[4] *Inquisizione della Repubblica di Venezia*, ff. 138v (comunicazione al nunzio del 16 gennaio 1658), e 139v (ordine ai rettori di Brescia, 8 febbraio 1658).

stato nel corso del processo la loro solidarietà nei confronti dei direttori degli oratori, e l'intervento repressivo non poteva aver cancellato d'un tratto convinzioni tanto radicate; tutt'al più costringeva ad un prudente nicodemismo. In questa fase della nostra storia fa la sua comparsa, chiaramente formulata, l'accusa di «sollecitazione alla sensualità», che d'ora in avanti incontreremo sempre più frequentemente. L'accenno a simili intemperanze, la denuncia delle promiscuità permesse e giustificate all'interno delle conventicole avevano giocato un loro ruolo nella vicenda, fatto comprensibile, visto che ogni disobbedienza, ogni allontanamento dalle norme della Chiesa nascondeva, nell'interpretazione corrente, l'empietà e la corruzione dei costumi. Si era trattato finora, per così dire, di un corollario, non dell'imputazione fondamentale. Ma una volta stroncata l'emergenza pubblica e comunitaria dell'eterodossia, il sospetto si insinuava nella sfera del privato e nello spazio del confessionale; scomparsi gli errori manifesti della propaganda pelagina (le dichiarate deviazioni dottrinali, la predicazione dei laici) rimaneva l'eterno peccato della concupiscenza a giustificare denunce, indagini, interrogatori.

Con queste considerazioni non si intende affermare una assoluta pretestuosità delle accuse di «sollecitazione», né tantomeno minimizzare la portata di un problema, quello morale, che percorre l'intero Seicento [5]. Il tenerlo presen-

[5] H. C. Lea, *Historia de la Inquisición*, III, pp. 473-519, ricostruisce la storia dei provvedimenti contro la «sollecitazione» a partire dal Concilio laterano del 1216. L'intervento della Chiesa si fece più severo quando il problema venne posto all'ordine del giorno dalle critiche dei riformati; in tale contesto si giunse all'introduzione del confessionale, con il concilio di Valencia del 1565 e, contemporaneamente, per iniziativa di Carlo Borromeo a Milano. Decisivi furono i provvedimenti di Gregorio XV (*Universa Dominici Gregis*, 30 agosto 1622), con cui le precedenti misure di Paolo IV, Clemente VIII e Pio V, che già avevano sottoposto il reato alla competenza dell'Inquisizione, vennero riproposte ed applicate a tutti i paesi, estendendo il controllo ai comportamenti che precedono e seguono l'atto della confessione; cfr. anche E. Masini, *Sacro arsenale*, p. 472; T. Menghini, *Regole del tribunale*, pp. 23-33, che riporta con dovizia di dettagli un «caso immaginario» per istruzione degli inquisitori; E. van Der Vekene, *Bibliotheca*, n. 178,

te rimane una esigenza fondamentale, soprattutto a proposito di una zona come la Valcamonica, contraddistinta da una enorme presenza del clero. Mantenere una rigida osservanza della disciplina celibataria non era cosa da poco e particolarmente allarmanti dovevano apparire ai superiori ecclesiastici i casi in cui, con il sostegno di argomentazioni teologiche, si negava la peccaminosità delle trasgressioni, la criminalizzazione di certe teorie «prequietiste» dipendeva anche dalla certezza che si sarebbero proiettate disastrosamente sulla prassi quotidiana [6].

Gli atti delle visite pastorali, così precisi circa lo stato di conservazione di altari, reliquie, immagini e suppellettili delle chiese, tacciono talvolta avvenimenti rilevanti: ritraggono un ordine ormai ricomposto o si soffermano su manchevolezze facilmente rimediabili. A partire dalla loro testimonianza la vicenda dell'eresia pelagina non sarebbe stata neppure immaginata dagli storici. Dopo la promulgazione dell'editto del 3 giugno 1656 si recò in «visita»

p. 56. Per un raffronto con l'area iberica si vedano i rilievi di J. P. Dedieu, in B. Benassar (ed), *Storia dell'Inquisizione spagnola*, pp. 269-271.

[6] Un editto del 1613 dimostra che in Italia i reati di «sollecitazione» erano già stabilmente sottoposti all'Inquisizione; H. C. Lea, *Historia de la Inquisición*, III, p. 478. Nel 1626 Urbano VIII confermò i provvedimenti emanati da Gregorio XV, che vennero immediatamente diramati alle sedi vescovili. Si veda ad esempio BA, ms Trotti 173, *Libro di lettere dei Signori cardinali sopra il S. Officio al cardinal Pietro Campori* (vescovo di Cremona): con la comunicazione del 3 ottobre 1626 si ordina al vescovo di render nota la bolla di Gregorio XV a tutti i sacerdoti, regolari e secolari, quando si presentino per essere abilitati all'esercizio della confessione, dal momento che «l'ignoranza, o malitia de molti confessori, non solo lascia insinuare a' penitenti che denuntieno, ma ben spesso loro persuade il contrario, et li dà a credere non esser tenuti a farlo». Nonostante queste preoccupazioni, la repressione del fenomeno non raggiunse proporzioni notevoli fino alla metà del secolo, e mi pare che i calcoli effettuati da C. Madricardo, *Sesso e religione*, sul materiale conservato all'AVU confermino le mie congetture sull'utilizzo dell'accusa di *sollecitatio ad turpia* durante la lotta contro i fenomeni di «pre-quietismo». L'autore infatti nota che tra la metà del '500 e il 1647 furono solamente 16 i processi per sollecitazione: 3 negli anni 1580-1622, 13 tra il 1640-1647; 57 si ebbero tra il 1648 e il 1702; 38 infine tra il 1702 e il 1798.

nella Valcamonica, a nome del cardinale Ottoboni, il canonico Avoltori; partì il 12 novembre da Brescia e vi fece ritorno il 18 dicembre. Dai verbali stilati in quella occasione nulla trapela della vicenda appena conclusasi, se si eccettua un laconico riferimento all'avvenuta sostituzione dell'arciprete Recaldini. È tuttavia significativo che l'itinerario, con una variante insolita rispetto al percorso tradizionale, fosse iniziato dal centro della valle, cioè dai paesi che avevano alimentato l'eterodossia, e lo è pure il fatto che l'Ottoboni, nella *visita ad limina* del 1657, si attribuisse la vittoria sul pelaginismo [7].

Tornato da Roma nel maggio del 1658 il cardinale convocò a Brescia un Sinodo diocesano, nel quale riservò una particolare attenzione alla preparazione del clero. Minacciando pene canoniche e pecuniarie, nonché l'esclusione dai benefici, obbligò sacerdoti e chierici a partecipare alle congregazioni dei casi, dette anche "congreghe", particolarmente importanti per l'esercizio della confessione. Per queste scadenze un teologo, nominato direttamente dal vescovo, proponeva dei "casi", che ciascun vicario foraneo discuteva poi con i preti a lui sottoposti [8].

Terminati i lavori nel Sinodo l'Ottoboni indisse la sua seconda visita pastorale e partì subito per la Valcamonica; facevano parte del suo seguito l'Avoltori, il cancelliere Gian Battista Cartari e il conventuale Francesco Maria Parma, in qualità di confessore. Secondo il tragitto solito da Iseo raggiunse in barca Pisogne (18 settembre), dove confermò don Zanetti come economo, in sostituzione di Marco Antonio Recaldini, assente «de mandato justitiae». Il 23 settembre arrivò a Niardo, e qui diede ordine di no-

[7] AVBs, *Liber secundus primae diocesanae visitationis E.mi et Rev.mi DD. Cardinalis Otthoboni* (*Visite pastorali*, 37), ff. 1-252; in particolare f. 89. ASV, *Visitationes ad limina, Brixien.* (1657).

[8] L'unica analisi del Sinodo del 1658 (ignorato dal GUERRINI, *I sinodi diocesani*) è nella tesi inedita di G. GATTIERI, *Il cardinale P. Ottoboni*: l'autore prende in esame un atto notarile rinvenuto nell'ASBs, busta 1, fasc. 22: *Synodus habita mense septembris 1658*, sottoscritto dal cancelliere episcopale G. B. Cartari, e lo riporta interamente in appendice, pp. XXIII ss.

minare un nuovo cappellano al posto di Gian Battista Farise, relegato a Rovigo. Questi sono gli unici accenni alle trascorse vicende rintracciabili negli atti conservati all'archivio vescovile; ma nella *visita ad limina* del 1664 l'Ottoboni dichiarerà di essersi dedicato con tutto il suo impegno, durante il soggiorno in Valcamonica, a distruggere ogni residuo di pelaginismo [9]. Che egli tenesse a dimostrare che ogni problema era definitivamente rimosso è cosa naturale: riferì al cardinale Flavio Chigi di aver trascorso tra quelle montagne «quattro intere settimane», e di essersi recato poi in Valtellina, al santuario della Madonna di Tirano, anche lì ricevuto «con tutti gli honori che imaginar si possano». Pochi giorni prima, il 28 settembre, aveva scritto da Corteno al suo confidente romano, Pier Francesco Pavoni:

«ella non potrebbe credere quanto siano divoti questi popoli alla Santa sede, e quanta veneratione portino al suo prelato; il paese è bellissimo, meglio di Albano e di Frascati, et io me ne sto contento» [10].

Padre Gregorio passa in rassegna, in ordine di importanza, tutte le maggiori famiglie che in ogni paese della valle si esibirono nelle festose accoglienze: molti nomi ci sono già noti, come quelli dei Federici di Breno, dei Bona, dei Bonariva, dei Dolci, dei Cattanei. A Niardo, com'era conveniente, ad attendere il cardinale Ottoboni figuravano in prima fila i Recaldini [11].

[9] AVBs, *Liber secundus secundae diocesane visitationis*... (*Visite pastorali*, 39), ff. 2v-3, 10; ASV, *Visitationes ad limina, Brixien* 1664.

[10] ASV, *LC*, vol. 23, f. 133 (da Brescia, il 16 ottobre); BV, *Ottob. lat.* 3249, f. 151 (da Corteno, 28 settembre). Si può aggiungere che l'Ottoboni non mostrò altrettanta fretta di effettuare la visita pastorale nelle altre zone della diocesi: nel 1659 visitò la riviera del Garda, nel 1660 Castiglione dello Stiviere e le altre terre della diocesi sottoposte politicamente al Ducato di Mantova, la val Sabbia e la val Trompia, nel 1661 la Franciacorta, nel 1662 la pianura orientale e Asola, nel 1663 parte della pianura centrale. Dopo sette anni la visita non era ancora ultimata allorché il cardinale partì definitivamente per Roma.

[11] G. Brunelli, *Curiosj trattenimenti*, pp. 642-643. Lo riporta anche R. Putelli, *Saggi del Seicento*, p. 280.

Nei paesi della montagna bresciana anche il problema delle "sollecitazioni", ultimo ed impoverito segno del movimento, ormai confuso con i sintomi "fisiologici" del secolo, era messo a tacere per l'arrivo del vescovo. Ma proprio la dispersione delle conventicole camune favorì il propagarsi del contagio in altri territori.

Il 5 luglio 1656, nella sua lettera contenente la descrizione dei funerali del Casolo, il Fanzago spiegò al padre Pavoni che l'autorità ecclesiastica aveva imposto il silenzio circa i prodigi operati dal laico milanese, dal momento che questi era «processato come sospetto d'eresia in Bergamo e Brescia» [12]. Poiché nessuno dei documenti reperiti reca traccia di un procedimento a carico del fondatore degli oratori, dobbiamo ritenere che il Fanzago intendesse accennare al fatto che erano in corso indagini nei confronti del movimento, inteso nel suo insieme. Resta comunque ancora da spiegare quell'accenno ad una inchiesta parallela condotta a Bergamo.

In effetti viene da più parti tramandato che le «male adunanze» allignarono nel territorio della diocesi bergamasca, e che il vescovo Gregorio Barbarigo dovette intervenire energicamente per estirparle [13]. Ne riferisce il Dentella, secondo il quale il Casolo «aveva molta gente sedotta, e traevala a più vituperosi misfatti... rinnovando... le immondezze de' Gnostici, de' Beguardi e delle Beghine»; e gli fa eco il Belotti, nel IV volume della sua *Storia di Ber-*

[12] P. GUERRINI, *I Pelagini di Lombardia*, p. 72.

[13] Eletto il 29 luglio 1657 alla sede di Bergamo, il Barbarigo la resse per 7 anni, fino al suo trasferimento a Padova, nel 1664. Da Alessandro VII fu creato cardinale prete col titolo di S. Tommaso in Parione nel concistoro del 5 aprile 1660. Al suo ritorno da Roma riunì il Sinodo diocesano (1 settembre 1660) e visitò la diocesi. Gli studi dedicati al Barbarigo sono in generale condizionati da un intento celebrativo e privilegiano il periodo padovano. Piuttosto sbrigative le voci che gli dedicano M. Th. DISDIER e PASCHINI. Più ampia quella di I. DANIELE, e il recente profilo offerto da L. BILLANOVICH, anche questi contributi tuttavia sorvolano sul governo pastorale bergamasco. Notizie su questo periodo sono invece in A. MELI, *La Misericordia Maggiore*.

gamo, dove Giacomo Filippo diventa un «frate milanese, già espulso da Brescia» [14].
Gli specialisti di cose bresciane che si sono dedicati alla vicenda dei Pelagini, e più in generale gli esperti di storia religiosa, hanno totalmente ignorato questi sviluppi nella vicina diocesi [15]. La fonte del Dentella (e del Belotti), è l'anonima *Vita del Beato Gregorio Barbarigo*, pubblicata nel 1762; da qui risulta che il cardinale Ottoboni, recandosi nel 1660 a Lovere per soffocare le ultime insorgenze del pelaginismo, avrebbe portato con sé il vescovo di Bergamo, per avere il suo aiuto «in tale impresa» [16]. Alcuni degli inquisiti riuscirono in quell'occasione a sfuggire alla cattura e cercarono scampo in territorio bergamasco, dove però il Barbarigo non mancò di incalzarli, in accordo con l'inquisitore Vincenzo Maria Rivali e con l'appoggio del podestà Luigi Mocenigo. Il vescovo fece pubblicare nella sua diocesi un editto in cui si denunciavano gli «impostori» e se ne vietavano le adunanze; e poiché essi operavano sotto il manto di «una specie di pietà», si proibiva a chiunque di dar loro ascolto e di introdurli nelle case. Ai parroci l'editto imponeva un'attenta sorveglianza, sottolineando le insidie del «falso misticismo»:

«...saggiamente avvertiva essere un'istruzione perversa, e molto pericolosa a chi voglia darsi ad una vita spirituale, quella con cui s'insegnava a spiriti ancora infermi e deboli di sollevarsi nell'orazione senza essere da Dio tratti alle cose sublimi; doversi principalmente attendere all'esercizio delle virtù per acquistarne

[14] L. Dentella, *I vescovi di Bergamo*, p. 387; B. Belotti, *Storia di Bergamo*, IV, p. 190.

[15] Non se ne trova cenno nei lavori del Guerrini e del Lorenzi, e neppure nei volumi del Dudon e del Petrocchi. A. Vecchi, *Correnti religiose*, pp. 100 ss., tratta ampiamente delle insorgenze quietistiche padovane e dell'atteggiamento del Barbarigo di fronte a queste; tuttavia non fa alcun riferimento alla precedente esperienza acquisita dal cardinale nella diocesi bergamasca.

[16] *Vita del Beato Gregorio Barbarigo*, Bergamo 1762, per le stampe di Francesco Locatelli. L'autore utilizza la documentazione sul Barbarigo raccolta dal vescovo Luigi Ruzzini (pp. 51-55); non si è finora reperita altra documentazione su questa azione congiunta dei due vescovi.

gli abiti, e per soggettare alla ragione le prave cupidige, ed alla legge dello spirito quella delle membra; e passar quindi per gradi a più sublime contemplazione» [17].

Ulteriori informazioni si possono attingere dal diffuso materiale agiografico ricavato dalle deposizioni rese nel corso del processo di beatificazione del Barbarigo. Un fascicolo manoscritto conservato presso la Biblioteca Ambrosiana ricorda che «la virtù della Fede in grado eroico» si (ri)conobbe in lui allorché sradicò il «malnato seme» dei Pelagini «ricevendone gran lode dalla S. Congregazione del S. Offizio»; e più avanti che il vescovo volle esaminare scrupolosamente le orsoline del paese di Serina, per verificare «se in occasione dell'Oratione mentale vi fosse tra loro qualche errore» [18]. Più utile e preciso su quest'ultimo punto è un memoriale della Biblioteca civica di Bergamo, che si basa essenzialmente su testimonianze relative al periodo che precedette il trasferimento alla sede di Padova. Dei Pelagini bergamaschi dà notizia la deposizione del curato di Chiuduno, don Bonomo:

«...questa cicuta serpeggiava anche in Bergamo, specialmente in casa della donna Chiara Lanzi e in altre case dove si facevano tali conventicole, che furono spianate dal santo. Queste pelaginerie consistevano in mischiarsi uomini e donne e predicar i laici in chiesa pubblicamente anchora donne e di nottetempo» [19].

Il prete di Gandino Giovan Angelo Fabi riferisce poi che

[17] *Vita del Beato Gregorio Barbarigo*, pp. 53-54. L'editto a stampa, promulgato il 6 maggio 1661 e sottoscritto dal domenicano Vincenzo Maria Rivali da Bologna e dal vescovo è in BV, *Ottob. - lat.* 2472, f. 345r. Il Rivali, addottoratosi a Bologna, fu inquisitore a Bergamo negli anni 1652-1661; passò poi al tribunale di Brescia dal 1662 al 1665, e infine a Piacenza, dove morì nel 1669; J. Quetif - J. Echard, *Scriptores*, II, p. 630.

[18] BA, ms E 180 sup., f. 21r e v.

[19] BCBg, ms Gamma 3-35, *Memorie del venerabile Beato card. Gregorio Barbarigo cavate dai suoi processi ordinario e Apostolico fatti in Bergamo*, quad. II, n. 99, p. 7v. Le dichiarazioni del Bonomo sono piuttosto imprecise circa i fatti di Valcamonica; confermano tuttavia che il Barbarigo si recò a Lovere con il card. Ottoboni «per estirpare le Pelaginerie».

il Barbarigo si era recato in quel borgo insieme al padre inquisitore, e che qui il curato Antonio Vigani «fu inquisito e castigato di Pelaginismo» [20]. In questa occasione il vescovo alloggiò in casa Giovannelli, e fu più tardi Fiora Giovannelli, superiora delle terziarie francescane, a raccontare che mentre egli usciva dalla parrocchiale venne assalito da una donna:

«...una ossessa cominciò a gridare contro del cardinale: tu sei venuto a sassinarmi anche qui, tu se' il mio tormento e la mia ruina; e il cardinale gli diede la sua benedizione ed ella restò come morta» [21].

Come era avvenuto qualche anno prima per gli oratori di Valcamonica, il governo veneto, spinto da preoccupazioni politiche e dalla sempre viva diffidenza nei confronti degli inquisitori, si affiancò all'operato dell'ordinario controllandone al contempo ogni iniziativa. Tra le copie di lettere riguardanti l'Inquisizione veneta raccolte in un volume della Biblioteca braidense ve n'è una del 9 aprile 1661, inviata dal Senato al podestà di Bergamo: si approva la sollecitudine dimostrata dai rettori della città nell'inviare a Venezia, «prima di fare alcun passo», l'editto promulgato dal Sant'Uffizio contro le conventicole clandestine che ancora mettono in pericolo tante anime, «particolarmente delle donne habitanti nella villa di Serinalta». Si comunica che tale editto verrà sottoposto, come al solito, ai consultori, prima di essere rispedito a Bergamo con le debite istruzioni e le eventuali modifiche. Desta viva preoccupazione, continua la lettera, l'insorgenza di quei ben noti errori, e per eliminarli converrà mettere in pratica i rimedi fruttuosamente applicati, a suo tempo, dall'Inquisizione bresciana: «di rimuoversi cioè gl'autori degli errori stessi,

[20] *Memorie del venerabile e Beato card. Gregorio Barbarigo*, quad. IV, n. 148, pp. 1v-2r. Un altro sacerdote di Gandino, Giacomo Chinotti, aggiunge che il vescovo si recò due volte nel paese, prima e dopo la nomina cardinalizia, per combattere le congregazioni clandestine ed i disordini del clero.

[21] *Ibidem*, p. 2v.

et in loro vece incaminare Religiosi di virtù e bontà di vita esemplare». Sarà opportuno infine insinuare con accortezza al cardinale questo espediente, perché venga subito allontanato da Serinalta il curato colpevole, e con lui chiunque altro dissemini quegli errori [22].

Nuovi dati, di diversa provenienza, dilatano l'area e la cronologia dei focolai bergamaschi. Benché non vi sia certezza che si tratti del seguito dei fatti di Serinalta val la pena di ricordare quanto riferisce il padre Donato Calvi nella sua *Effemeride* (1677): l'inquisitore di Bergamo condannò il 25 ottobre 1662 un sacerdote secolare, stimato di santa vita, che «faceva con femine segrete Congregationi». Gli errori che il prete avrebbe di lì a poco confessato, trascritti puntualmente dal Calvi, sono sostanzialmente gli stessi dell'elenco del Lauria, con l'aggiunta di una significativa proposizione apologetica («Che i Pelagini, benché puniti per l'Inquisitione, erano huomini da bene, e sicuri della gloria»), ed un particolare rilievo per i «tatti carnali» che il sacerdote inquisito avrebbe praticato con le sue devote. A queste donne il prete proibiva di confessarsi presso dei regolari, ed ingiungeva «che nelle sue mani facessero li tre voti della religione, altre due, altre uno». Fu punito con la relegazione per tre anni in un monastero, con l'obbligo di recitare ogni settimana l'ufficio dei morti ed il rosario [23].

Per completare il quadro, non si può trascurare qui l'interessante vicenda di Maria Janis, ben ricostruita dallo scrit-

[22] *Inquisizione della Repubblica di Venezia*, ff. 142v-143r.

[23] D. Calvi, *Effemeride*, III, p. 233. Una copia dell'opera è conservata presso la Biblioteca del Seminario di Bergamo. Il Calvi, che fu priore del monastero di S. Agostino, visitatore, commissario generale e, nel 1661, generale vicario della Congregazione agostiniana, ricoprì anche le cariche di consultore e di vicario del Sant'Uffizio; cfr., dello stesso Calvi, *Scena letteraria*, parte II, p. 25.

La fonte delle notizie riportate dal Calvi è comunque l'opera del p. Candido Brugnoli, *Alexicacon, hoc est de maleficiis et morbis maleficis*, I e II; lo si deduce anche da G. A. Averoldi, *Miscellanea*, t. XI, p. 222r. Sul francescano Brugnoli, che a Bergamo pubblicò nel 1651 un *Manuale exorcistarum*, si veda A. Rotondò, *Brugnoli, Candido*.

tore Fulvio Tomizza sulla base di una documentazione rinvenuta nell'Archivio di Stato di Venezia [24]. Troppo povera per poter entrare nel convento di Serina Alta, Maria si stabilì nel paese di Zorzone, dove si pose sotto la guida spirituale del curato del luogo, don Pietro Morali, che godeva fama di taumaturgo ed esorcista. Il rumore suscitato nel circondario dallo stretto rapporto stabilitosi tra il prete e la giovane donna, e l'ostilità degli altri sacerdoti della zona, provocarono l'intervento del vescovo Barbarigo, giunto a Zorzone in occasione della sua visita pastorale del 1658. Nell'interrogatorio che ne seguì, interpellato dal vicario episcopale, il curato affermò che la donna conduceva una santa vita, in isolamento quasi totale, che da lui riceveva quotidianamente il Santissimo rifiutando qualsiasi altro alimento, e che aveva anche operato prodigiose guarigioni. Dopo qualche mese i due, accompagnati da un loro sostenitore e confidente, abbandonarono all'improvviso il paese per affrontare un lungo viaggio attraverso la penisola, che li avrebbe condotti sino a Roma, e si sarebbe poi concluso a Venezia, di fronte al tribunale del Sant'Uffizio. Il processo, avviato dall'inquisitore generale per la Repubblica veneta, il domenicano Agapito Ugoni da Brescia, portò nel marzo del 1663 all'abiura e alla condanna dei due personaggi, come colpevoli di finzione di santità [25].

Al Tomizza la vicenda della donna è sembrata eccezionale, e certo lo furono la risoluzione di andare a Roma e le peripezie del lungo viaggio, ma noi sappiamo che in quell'epoca e in simili contesti ambientali la propensione ad esperire un rapporto intimo con Dio, valicando gli argini predisposti dall'autorità ecclesiastica, era un fatto molto ricorrente, quasi endemico. In quanto agli eccessi nel consumo di ostie, al pari delle rivelazioni e delle visioni fre-

[24] F. TOMIZZA, *La finzione*.

[25] Il domenicano Agapito Ugoni, nato a Rovetta, insegnò filosofia in vari luoghi della provincia lombarda; divenne quindi inquisitore a Vicenza e a Venezia; morì nel 1672; J. QUETIF - J. ECHARD, *Scriptores*, II, p. 642.

quenti al momento della consacrazione essi erano in parte il frutto dell'insistenza della predicazione controriformistica sul dogma della transustanziazione, spesso coincidente con la propaganda dei poteri taumaturgici delle particole.

Non è tuttavia la sola coincidenza dei luoghi – pur così precisa – o la presenza del Barbarigo, a farci richiamare qui la storia di Maria Janis, ma anche l'affiorare di un preciso indizio: pur non cogliendo l'importanza di questo elemento, lo stesso Tomizza riprende dalle fonti consultate più di un accenno al fatto che i suoi personaggi facessero ricorso all'orazione mentale. E c'è dell'altro; ricevuta la notizia dell'arresto di Maria e di don Pietro, avvenuto a Venezia, il vicario del Barbarigo avrebbe comunicato, secondo quanto riferito da fra Vincenzo Rivali, di aver appreso «con particolare gusto la carceratione del prete Pelagrino [sic], e della femmina sua discepola». Alla luce della ricerca sin qui condotta è quasi ovvio rilevare in quell'aggettivo un errore di trascrizione del Tomizza: la traccia da lui trascurata è per noi riconoscibilissima [26].

Precisare la reale consistenza dei focolai pelagini in area bergamasca richiederebbe ricerche più approfondite. Limitiamoci per ora a constatare che si tratta di una presenza ampiamente attestata dalle fonti. Ciò non stupisce se consideriamo la facilità delle comunicazioni tra le valli limitrofe, ed i molti altri fattori che potevano indurre i fuggiaschi a vedere nei paesi di quelle vicine montagne una nuova possibile dimora. La scelta consentiva di mantenere contatti con i luoghi d'origine rimanendo relativamente al riparo dalle indagini delle autorità camune e bresciane [27]. Nemmeno stupisce la rapidità dell'attecchimento degli insegnamenti pelagini, poiché le condizioni socio-ambientali avevano molte somiglianze con quelle della Valcamonica. Anche in questo terreno la pestilenza aveva mietuto innu-

[26] F. TOMIZZA, *La finzione*, p. 40.

[27] Molti mercanti e possidenti camuni erano padroni di beni in territorio bergamasco. Lo stesso Zaccaria Recaldini, padre di M. Antonio e di Agostino, nel 1660 dichiarò di essere «tansato» in Bergamo; ASBs, *Estimo di Vallecamonica, 1660.*

merevoli vittime e la crisi economica continuava a gravare su larghi strati della popolazione; nuove aspettative si innestavano in luoghi che erano stati teatro di fermenti ereticali e di diffuse inquietudini religiose [28].

Si spiega infine anche l'analogia delle iniziative di repressione: vi era ormai un modello collaudato di azione, ed il riproporsi del sostanziale accordo tra vescovo e potere politico previsto da quel tipo di intervento ne permetteva la riproposizione [29].

[28] Per lo stato della diocesi a metà Seicento rimando ai numerosi riferimenti contenuti in E. CAMOZZI, *Le istituzioni monastiche*; alle pp. 99 e ss. tratta delle infiltrazioni protestanti in territorio bergamasco. D. BELTRAMI, *La penetrazione economica*, p. 18, nota 3, rileva che la popolazione della bergamasca ammontava nel 1616 a 130.280 anime, nel 1634 a sole 65.992. Una ricerca localizzata e rivolta al lungo periodo è quella di G. SILINI, *Nascere, vivere e morire a Lovere*; cfr. anche P. PESENTI, *L'economia del territorio bergamasco*.

[29] A questo proposito si tenga conto che la nomina del Barbarigo alla sede bergamasca era stata imposta da Venezia, respingendo la supplica che il Consiglio della città, alla morte del vescovo Luigi Grimani (dicembre 1656) aveva inoltrato a favore di Bonifacio Agliardi; B. BELOTTI, *Storia di Bergamo*, IV, p. 185.

Capitolo undicesimo

L'eredità di Santa Pelagia a Milano e in Valtellina

Anche al di là dei confini veneti la setta continuò ad impensierire vescovi e inquisitori. Dopo la morte del fondatore degli oratori, nel giugno del 1656, il Sant'Uffizio si era subito mobilitato per togliere dalla circolazione ogni scritto che ne celebrasse le virtù. Il 2 dicembre di quell'anno l'inquisitore di Como scrisse al padre domenicano Lattanzio Guarinoni, di Morbegno, suo vicario in Valtellina; con la lettera intendeva sollecitare una attenta sorveglianza per impedire che si prestassero forme di culto nei confronti del Casolo. Precisava che «sopra i miracoli di grazie del quondam Giacomo Filippo non pare che il S. Offitio ci possi entrare, perché questo fatto spetta al vescovo»; infatti l'"illuminato" milanese non era mai stato condannato, come invece era avvenuto ai suoi seguaci di Valcamonica [1]. Dalle successive comunicazioni inviate a padre Lattanzio si comprende che non si trattava solamente di generiche precauzioni, ma di sospetti precisi, e

[1] *Carte relative alla Setta*, f. 137r. Il padre Lattanzio Guarinoni risiedeva nel convento di S. Antonio in Morbegno, già noto per aver ospitato Antonio Ghislieri, il futuro Pio V. In quell'anno il domenicano era probabilmente impegnato nella stesura della *Raccolta d'alcuni miracoli e Grazie novamente operate dal Patriarca San Domenico nella Valtellina*, pubblicato poi a Como nel 1657; cfr. L. Valsecchi - Pontiggia, *Bibliografia*, n. 4069. Alcuni riferimenti bibliografici e archivistici utili anche per il XVI e il XVII secolo sono in G. Giorgetta, *Documenti sull'Inquisizione*, pp. 59-83. Come è noto il codice trivulziano n. 1166 (ricordato da L. Fumi, *L'inquisizione romana*, parte I, p. 123, come «Raccolta di atti, molti dei quali originali, relativi al S. Offizio dell'I. di Como e della Valtellina che ne dipendeva») scomparve, probabilmente durante i bombardamenti dell'agosto 1943.

che in realtà era l'Inquisizione di Milano a chiedere insistentemente a quella di Como di controllare «che nessuno pubblichi cosa alcuna su Giacomo Filippo» [2]. Circolava infatti la voce che l'arciprete di Morbegno andasse raccogliendo informazioni sulla vita del personaggio; poiché il vescovo, interpellato sulla faccenda, aveva dichiarato di essere all'oscuro di tutto, occorreva verificare direttamente le intenzioni dell'arciprete, e costringerlo quindi a desistere dai suoi propositi.

Che il sacerdote valtellinese fosse in contatto con Santa Pelagia è confermato da alcuni fatti anteriori di circa un decennio ed annotati in un registro del pio luogo. Una vedova torinese, Camilla Sala, accolta nel ricovero milanese nel luglio del 1642, con il consenso dei deputati se n'era andata dopo qualche mese per essere assunta a servizio proprio dall'arciprete di Morbegno. Un anno dopo una giovane, tale Margherita de Santini, seguì le orme della "sorella" entrando "per serva" in casa del dottor Galli, sempre a Morbegno [3].

Non risulta, dalle carte consultate, che il Casolo si fosse recato personalmente in Valtellina, ma visto il ruolo di rappresentante di Santa Pelagia da lui spesso tenuto con i gruppi che si ispiravano all'istituzione milanese, è probabile che gli fosse toccato il compito di accompagnare le donne a destinazione. In ogni caso, la fama delle sue opere e della sua santa vita era giunta certamente anche là. Rimane invece nell'Archivio civico di Milano testimonian-

[2] *Carte relative alla Setta*, f. 135r: lettera al p. Lattanzio, 10 gennaio 1657. Si tenga presente che presiedeva il tribunale comasco il domenicano Ludovico Maria Calchi, di Milano, già professore di teologia a Bologna, figlio di Pietro Antonio, personaggio molto facoltoso, regio avvocato fiscale e cancelliere del Luogo pio della Misericordia; cfr. E. STUMPO, *Calchi, Pietro Antonio*.

[3] *Libro dove se scrive le donne*. Sul contrastato conferimento, da parte di Clemente VIII, del titolo archipresbiterale alla chiesa di Morbegno (1594), e sulle interminabili proteste che ne seguirono, cfr. C. G. FONTANA, *Breve relazione della Chiesa e comune di Morbegno*, pp. 15-17. Utili ragguagli sulla geografia religiosa della zona in L. VARISCHETTI - N. CECINI (edd), *La Valtellina*.

za precisa di una relazione epistolare del padre Alberti con l'inquisitore di Como, ma rimanda a tempi in cui Santa Pelagia non esisteva ancora. Il gesuita, dichiarandosi «affezionato alle cose del S. Uffizio», in una lettera del 1629 annuncia con soddisfazione all'inquisitore che questi potrà presto «piantare» un nuovo tribunale a Chiavenna, «con quella libertà e sicurtà con la quale lo esercita in Como» [4]. A quel tempo l'Alberti non poteva neppure immaginare che proprio un intervento del Sant'Uffizio avrebbe più tardi segnato in modo indelebile la sua vita.

Il 10 gennaio del 1657 l'inquisitore comasco replicò le sue istanze presso il collega valtellinese: dal Sant'Uffizio di Milano, con lettera del 3 gennaio, avevano insistito perché si recuperasse ogni documento riguardante il fondatore delle famose congregazioni. Seguirono, poco dopo, istruzioni più dettagliate: era urgente accertare se in Morbegno esistessero conventicole pelagine.

«Per dirla con segretezza, riceviamo lettere della Sacra Congregazione il Vescovo et io, d'impedire con ogni destrezza gl'oratorij, introducendo in quelli l'oratione vocale, o più tosto il Santo Rosario, che è misto di vocale e mentale» [5].

Un nuovo appello giunse il 20 febbraio: le notizie tarda-

[4] Non ci sarà alcuna opposizione – spiega il gesuita nella lettera – perché è la stessa comunità, unanimemente, ad avanzare la richiesta, e questo grazie all'opera da lui svolta: «feci convocare il Magistrato, entrai in Consiglio, e perorai per il Santo Offizio, né contentandomi del consenso del Magistrato, ma volendo anche quello di tutto il popolo, son andato con un notaro Apostolico e due sacerdoti per testimoni di porta in porta per tutta la terra di Chiavenna per far sottoscrivere a tal decreto ciascheduno in particolare». Poco oltre, nel sostenere la assoluta necessità dell'Inquisizione in quella terra, il tono dell'Alberti si infiamma: «Il dire puoi che bisogna andare con dolcezza con gl'Heretici stimo l'istesso che curare il cancharo con l'acqua di rose. No, ci vuole il fuoco»; da Chiavenna all'inquisitore di Como, il 6 ottobre 1629, ACM, *Fondo Belgioioso*, cart. 218, fasc. 1, ff. 1-5. Il gesuita non immaginava che il Sant'Uffizio, dopo aver debellato le infiltrazioni ereticali, si sarebbe dedicato al suo mondo di vedove zelanti, di pii benefattori e di convertite.

[5] *Carte relative alla Setta*, f. 117r; al p. Lattanzio, 17 febbraio 1657.

vano ad arrivare e da Milano le richieste si facevano più insistenti. «Per l'amor di Dio, caro padre, sij diligente e vigilante». Tanta sollecitudine si doveva al fatto che era il cardinal Barberini in persona a rivolgersi all'inquisitore e al vescovo per raccomandare vigilanza e per richiedere da loro informazioni su questi oratori «istituiti alla similitudine di quelli [che] furono già introdotti nella Valle Camonica». Il vescovo di Como, il cremonese Lazzaro Carafini, aveva già rimproverato un padre «di altra religione» per non esser stato preciso nel riferire su questa materia; il Guarinoni doveva fare in modo che non ci si potesse lamentare dei domenicani. Ostinatamente l'incauto arciprete di Morbegno negò di aver conservato materiale sul Casolo; «dalla qual cosa raccolgo che questi Pelagini ci vogliono dare da fare», fu la deduzione dell'inquisitore [6].

Ai primi di marzo si era appurato che il sacerdote dispensava reliquie di Giacomo Filippo; le indagini proseguirono «il più segretamente possibile» e coinvolsero anche alcuni sodalizi di preghiera presieduti dal prevosto di Talamona [7]. Intanto l'arciprete di Morbegno ed il curato del non lontano borgo di Montagna giunsero a Como, convocati dall'inquisitore; questi, alla presenza del vescovo, rese loro noto l'ordine proveniente dalla Sacra Congregazione, che negli oratori già introdotti nelle loro cure si abbandonasse assolutamente la pratica dell'orazione mentale, «per il pericolo che corrono le persone idiote», eloquentemente dimostrato dai fatti di Valcamonica. I due preti diedero l'impressione di esser rimasti intimoriti da quell'incontro e propensi ad obbedire all'intimazione; li si sarebbe tutta-

[6] *Carte relative alla Setta*, ff. 119r e 146r; da Como, 20 e 22 febbraio 1657. La lettera di Francesco Barberini (da Roma, 3 febbraio 1657) è nella BAB, ms B 1888, «Processi contro eretici per affettata santità».

[7] *Carte relative alla Setta*, ff. 111r-112v; 138r: da Como, 8 e 9 marzo 1657. Talamona, a pochi chilometri da Morbegno, contava tra XVI e XVII secolo duecento famiglie; cfr. L. VARISCHETTI - N. CECINI (edd), *La Valtellina*, p. 46. H.C. LEA, *Molinos*, p. 248, accenna a queste lettere, ma sbrigativamente ne colloca la datazione negli anni '80 del secolo.

via tenuti sotto controllo soprattutto per la faccenda delle reliquie e per la prassi, in uso negli oratori, di confessarsi pubblicamente tra confratelli [8].

Siamo indotti a pensare che non dovettero seguire complicazioni, perché questa sembra essere l'ultima comunicazione spedita quell'anno da Como a Morbegno. L'arciprete e il curato, dopo il severo avvertimento, si guardarono bene dal proseguire lungo un cammino che si prospettava tanto rischioso. Ma in Valtellina l'eredità di Giacomo Filippo non era ancora definitivamente sepolta. L'unica lettera inviata a Como dal padre Lattanzio, tra quelle che ci è stato possibile reperire, risale al 24 aprile 1658; del Casolo o di sue reliquie non si fa più menzione, ma si segnalano altri inconvenienti. Il domenicano chiede consiglio al suo superiore, preoccupato innanzitutto per il fatto che esistono nella regione «infiniti libri proibiti», e poi per gli interventi, durante la dottrina cristiana, di alcune «gentildonne», che insegnano «cose esorbitanti», come ad esempio che sia necessaria una contrizione perfetta per accedere alla confessione. Atteggiandosi a «teologhesse», con questi discorsi «allacciano le semplici donne» e si guadagnano un largo seguito [9].

Nella sua risposta (27 aprile 1658), l'inquisitore di Como si mostra molto più allarmato per quegli strani insegnamenti che per la presenza di libri di Merlin Cocai, del Cardano e del Della Porta. Conferma innanzitutto, circa i punti in questione, che nella confessione è sufficiente l'attrizione, ed è errore sostenere che sia necessario soffermarsi nell'esame di coscienza per un tempo uguale a quello che si è speso nel peccato. Sarà bene avvertire quelle «teologhesse» che, persistendo nelle loro opinioni, verranno cacciate dalle sedute della dottrina cristiana. «Questo – aggiunge l'inquisitore – mi dà apprensione,

[8] *Carte relative alla Setta*, ff. 113r-114v: lettera da Como, 17 marzo 1657. Il borgo di Montagna è sito nei pressi di Sondrio.

[9] *Carte relative alla Setta*, f. 78r.

perché le donne non imparano queste cose da sole». Converrà convocare l'arciprete per chiedergli conto della situazione, e intanto si raccolgano altre informazioni sulla persistenza di simili errori «fra i discepoli del quondam Giacomo Filippo»; la radice della nuova insidia è sempre la stessa: «nel Sant'Offitio di Milano ne sono prigioni sette» [10].

Si perdono qui le tracce di quello che forse era solo un focolaio remoto, alimentato da uno sparuto gruppo di epigoni del movimento pelagino. Per quanto il terreno fosse circoscritto, il «mal seme» era pericolosissimo: "gentildonne" e arcipreti, pubbliche confessioni tra confratelli, e il tutto ancora tra le montagne, in una zona di frontiera, teatro di continui dissidi religiosi e politici [11]. Resta anche l'impressione che Giacomo Filippo avesse in passato raccolto consensi ed entusiasmi anche tra esponenti importanti del clero comasco. Nel maggio 1668, quand'erano ormai trascorsi dieci anni dalle indagini che abbiamo ricostruito, il vicario generale della diocesi di Como, Stefano Menatti (l'uomo che nel 1694 sarebbe salito alla cattedra episcopale) dichiarò solennemente, di fronte al cancelliere vescovile, quanto aveva appreso durante un suo soggiorno romano. Il documento, sottoscritto da mons. Giovan Angelo Magatti, attesta che il vicario

«...hebbe sicura notitia che mentre si procurava presso la Santità di Alessandro VII acciò decretasse che fosse abbruciato il corpo del fratello Giacomo Filippo Casola di Santa Pelagia di Milano, dopo haver il medesimo Pontefice letto un transunto della vita del detto fratello... presentatogli dal Molto Reverendo padre Alberto Alberti della Compagnia di Giesù, che si obbligò

[10] *Carte relative alla Setta,* ff. 115r-116v: lettera da Como, 27 aprile 1658.

[11] Sullo stato di tensione persistente in Valtellina dopo la pace di Westfalia cfr. E. BESTA, *Le valli,* pp. 335 ss. Qualche notizia sparsa circa la vigilanza inquisitoriale nella zona è in D. MARCHIOLI, *Storia della Valle di Poschiavo,* I, pp. 184, 214 ss.; F. ODORICI, *Le streghe di Valtellina.*

a provare tutto il contenuto del detto transunto colla propria vita, Sua Santità decretò his verbis, 'tantum abest, ut censeam hominem istum comburendum, quin potius canonizandum'...» [12].

Tanti anni erano trascorsi, e qualcuno insisteva perchè la memoria di Giacomo Filippo venisse sepolta nell'infamia; altri lo ricordavano come un santo, il padre Alberti ancora lo difendeva al cospetto del pontefice. La leggenda viveva, e non solo tra le valli alpine: due clamorose cerimonie di abiura, celebrate a Roma e a Milano, lo avevano dimostrato a tutti.

Tra coloro che videro in Giacomo Filippo il profeta di un'età di giustizia, il personaggio più noto è certamente Francesco Borri. Discendente da una famiglia milanese di antica nobiltà, egli compì i primi studi sotto la guida dei gesuiti, nel rinomato ed esclusivo Seminario romano. Qui iniziò ad applicarsi negli studi scientifici, e trovò modo di approfondire le sue intense convinzioni religiose. Grazie ai primi sarebbe stato acclamato nelle corti di mezza Europa; le ultime lo avrebbero portato a finire i suoi giorni nelle carceri del Sant'Uffizio [13].

La biografia del Borri presenta caratteri molto diversi, talora opposti, rispetto a quella del Casolo; ma vi erano anche dei tratti comuni tra questi due uomini così singolari. Entrambi si nutrirono della spiritualità gesuitica e vi mescolarono motivi pauperistici e millenaristici diffusi a livello popolare; entrambi si sentirono chiamati a rigenerare il mondo dal peccato e fondarono un movimento di illuminati stretti fra loro da un vincolo di unione fraterna.

[12] ASM, *Archivio Trivulzio, S. Pelagia*, cart. 1, fasc. 2. La memoria doveva contenere anche «la vera effigie» di Giacomo Filippo, purtroppo scomparsa. Stefano Menatti, di Domaso, tenne il governo della diocesi nel 1694-1695.

[13] Sulla complessa figura del Borri, "eresiarca", medico e alchimista, il lavoro più accurato e stimolante è quello di S. ROTTA, *Borri, Francesco Giuseppe*, cui rimando per la bibliografia.

Secondo gli inquisitori anche il Borri «introdusse discorsi di devozione... diretti a perturbare la Chiesa di Dio», anch'egli si fece «con diabolica ambizione capo di una nuova setta», predicando «che si avvicinava il tempo di fare un solo ovile». Per il più giovane "illuminato" Giacomo Filippo era stato un precursore del regno dell'Altissimo, e le sue ossa avrebbero trovato riposo nel tempio della nuova religione; è certo inoltre che proprio tra i frequentatori di Santa Pelagia il Borri reclutò i primi seguaci [14]. Due di questi vennero arrestati dall'Inquisizione milanese nel 1658: a quel tempo l'arcivescovo aveva «riformato» l'oratorio pelagino e il Sant'Uffizio controllava strettamente la cerchia dei suoi frequentatori.

Dobbiamo tener presente che in città persisteva un clima di incertezza e di paura. Abbandonato il sanguinoso assedio di Alessandria l'esercito nemico, agli ordini di Francesco I di Modena, stanziava minaccioso nel Mantovano, e intanto faceva strage a Genova la peste, passata già da Roma e da Napoli. Secondo un rapporto del 20 febbraio 1658, stilato dal residente toscano Francesco Bondicchi, le autorità milanesi erano al corrente dell'esistenza di una setta religiosa, includente molti nobili, che diffondeva profezie apocalittiche, e temevano «la fabbrica di qualche unto, per rovinare questa povera città» [15]. Non vi sono in-

[14] «...E nel convento di questa nuova religione sarebbero poi collocate le ossa di G. F. di Santa Pelagia, quale era stato precursore del Regno dell'Altissimo». Così riferisce il *Sommario del processo fabricato e letto nella chiesa della Minerva di Roma contro Francesco Giuseppe Borro milanese al giorno 2 gennaro 1661*, in BA, ms P 145 inf. Ne esiste copia anche nella BNR, cod. 977/70 (proveniente da S. Lorenzo in Lucina), pp. 199-246; cfr. PETROCCHI, *Il quietismo*, p. 113, nota 34 e F. NICOLINI, *Su Miguel Molinos*, p. 80. Il Rotta dà il giusto rilievo al ruolo giocato dal Casolo nell'ambiente milanese; non si comprende però dove abbia attinto la notizia secondo cui il personaggio «era morto nelle carceri dell'Inquisizione di Brescia» (*Borri, Francesco Giuseppe*, p. 7). Cfr. anche A. MAGNOCAVALLO, *Notizie e documenti*, p. 384.

[15] Il dispaccio di F. Bondicchi al balì Gondi è in ASFi, *Mediceo del Principato*, cart. 3200; viene citato anche da P. PRETO, *Epidemia, paura e politica*, p. 87. Per le vicende militari qui ricordate cfr. L. A. MURATORI, *Annali d'Italia*, IV, p. 600.

dizi precisi su queste connessioni tra le insorgenze settarie e lo scontento crescente nei confronti del traballante dominio spagnolo, ma i segnali non sono pochi: il milanese Arconati Lamberti, nella sua *Inquisizione processata*, apparsa anonima proprio nel 1681, afferma che i rappresentanti spagnoli offrivano vigoroso appoggio all'Inquisizione nella caccia al gruppo del Borri, e questo perché ai «falli di religione» vi era «frammisto il disegno... d'appoderarsi di questo Stato, come si è saputo pubblicamente» [16]. In quanto alle preoccupazioni dei governanti per la stabilità politica, esse sono attestate anche dal fatto che, qualche mese dopo, il governatore Fuensaldaña, impegnato contro l'esercito nemico che metteva a sacco i dintorni di Cremona, decise improvvisamente di levare il campo: «insospettito di qualche intelligenza in Milano, colà con tutte le sue forze si ritirò» [17].

La reale consistenza del gruppo del Borri ci è ignota: gran parte dei nobili che avevano dato il loro sostegno a Santa Pelagia erano confluiti nella nuova sede di San Sepolcro, ma alcuni «fratelli» di rango meno elevato evidentemente avevano pensato di onorare la memoria del loro capo entrando nella «setta» del nuovo profeta. Qui si praticava l'orazione di quiete e si coltivavano slanci millenaristici molto vicini a quelli predicati dalle conventicole di Valcamonica [18]; vi era un capo carismatico, il «Prochristus», che, ispirato da visioni celesti, annunciava grandi sconvolgimenti ed il vicino avvento su tutta la terra del regno di Dio, finalmente unito sotto un solo pastore. Come il suo predecessore il Borri ebbe fama di uomo devoto e caritatevole. Secondo gli inquisitori con atti di «finta santità» attrasse a sé molti seguaci, ai quali, con una for-

[16] [G. Arconati Lamberti], *L'Inquisizione processata*, t. II, p. 198.

[17] L. A. Muratori, *Annali d'Italia*, IV, p. 601.

[18] L'orazione mentale è chiaramente indicata nell'elenco delle devozioni borriane contenuto nel citato *Sommario del processo*, p. 7. Il Borri era tornato a Milano nel 1656, e tutto fa pensare ad un suo diretto rapporto con l'oratorio diretto da Giacomo Filippo nel suo ultimo anno di vita.

mula che diceva dettata dall'Angelo custode, soleva imporre sei voti:

«... il primo de quali era d'unione fraterna, il secondo di secretezza inviolabile nelle divine cognitioni, il terzo dell'ubbidienza a Christo ed alli Angioli il quarto di povertà... il quinto di ardentissimo zelo nella propagazione del regno dell'Altissimo... il sesto di spendere la vita proprio per questo fervore» [19].

Non fu difficile per il Sant'Uffizio mettere le mani sugli "apostoli" confluiti nella nuova setta; ad essi probabilmente fa riferimento l'inquisitore di Como, quando afferma che sette «discepoli di Giacomo Filippo» giacevano nelle carceri milanesi [20]. Il 20 marzo 1659 da Roma si intimò al Borri di comparire in giudizio entro il termine di 90 giorni. Questi non obbedì; il 2 gennaio 1661 la sentenza fu letta, lui contumace, nella chiesa della Minerva. Poiché prevedeva la condanna al rogo, la sua effigie fu arsa in Campo de' Fiori. A Roma abiurarono quattro suoi seguaci, due dei quali, Andrea Brusati e Giovan Pietro Schilizino, erano cercanti di Santa Pelagia [21]; intanto l'«eresiarca» aveva già iniziato le sue peregrinazioni attraverso

[19] *Sommario del processo fabricato e letto nella chiesa della Minerva*, f. 4r. Il Borri ebbe la prima visione a Roma nel luglio del 1654: s. Paolo e l'arcangelo Michele gli annunziarono l'approssimarsi di grandi sconvolgimenti nella Chiesa.

[20] Cfr. qui sopra, alla nota 10. Il *Sommario del processo* dà solo cenni generici circa il ritorno a Milano del Borri e la fondazione della sua setta. Riferisce che «havendo uniti con artificiose maniere alcuni compagni, con essi tenesse notturni e segretissimi congressi, ed a medemi in voce ed in scritto insegnasse dottrine e dogmi della S. Fede, con vincolo d'un silencio indispensabile, sino che egli avisasse essere gionto il tempo di romperlo, poiché in materie sì gravi non si poteva, né doveva trascurare la secretezza». Un clima da congiura dunque; così gli inquisitori erano soliti dipingere il comportamento degli "eretici". Ma certo la caccia ai Pelagini scatenata in quel frattempo induceva ad ogni cautela.

[21] Sull'abiura romana si può vedere anche A. MAGNOCAVALLO, *Ancora intorno all'alchimista G. B.* Tra i presenti ad una seduta del capitolo del pio luogo di Santa Pelagia (23 aprile 1657), viene ricordato «il signor Andrea Brusati, assistente»; ASM, *Archivio Trivulzio, S. Pelagia*, cart. 1, fasc. 1.

il continente: da Innsbruck a Strasburgo, di qui a Francoforte, Dresda, Lipsia, e infine Amsterdam [22].

Nel frattempo a Milano gli inquisitori non erano certo rimasti inoperosi, e già pensavano di allestire uno spettacolo non inferiore a quello che si era visto a Roma:

«studia parimenti il Tribunale di questa Inquisizione – riferisce ancora il Bondicchi – di venir all'abiuratione del rimanente degli Apostoli, che si ritrovano nelle loro carceri, e la settimana passata andarono all'appressione dei beni di quel tal che si faceva dir Cristo, figlio del fu medico Borro, del quale si è abbruciata la statua in Roma per non essersi voluto costituire» [23].

L'arcivescovo Litta fece in modo che anche Milano potesse avere una cerimonia esemplare. Attraverso monsignor Vizzani, assessore del Sant'Uffizio, ottenne di poterla celebrare e scelse il 26 marzo, il giorno dell'anno che più di ogni altro avrebbe visto la città affollata: un gran numero di persone vi affluiva in occasione della festa dell'Annunciazione per lucrare le indulgenze del giubileo del Duomo e dell'Ospedale Maggiore. Per quanti fossero intervenuti alla pubblica abiura il Litta aggiunse l'offerta di una indulgenza di quindici anni, ma sapeva che, anche senza questo incentivo, «moltissimi, mossi da santa curiosità, si sarebbero trattenuti». Gli "apostoli" del Borri vennero fatti salire uno dopo l'altro sopra un palco, «a vista di tutto il gran popolo ondeggiante, che sembrava un mare»; «matematici, computisti ed huomini pratici» calcolarono che la folla intervenuta «passasse il numero di quaranta

[22] Dopo 6 anni di soggiorno olandese passò ad Amburgo (1667), poi fu chiamato a Copenaghen da Federico III. Nel 1670 decise di partire alla volta di Costantinopoli, ma durante il viaggio venne intercettato dalle guardie imperiali e condotto a Vienna. Qui, dopo una lunga trattativa, il nunzio Pignatelli riuscì a farsi consegnare il prigioniero e lo spedì a Roma sotto scorta. Condannato al carcere perpetuo, il Borri abiurò nel 1672, e morì nel 1695. Ma questi sono solo le tappe fondamentali di una vita straordinaria; cfr. S. ROTTA, *Borri, Francesco Giuseppe*, pp. 8 ss.

[23] ASFi, *Mediceo del Principato*, cart. 3200, dispaccio al balì Gondi, da Milano, 1 febbraio 1661.

mila persone» [24]. A giudicare dall'elenco dei sentenziati il verbo del Borri aveva fatto proseliti oltre le mura della città, e soprattutto tra le file del basso clero. Recitarono uno dopo l'altro la loro abiura il prete Lazzaro Francesco Ponzio, il chierico Cesare Barbisco ed il laico Federico Pirola, milanesi; Bartolomeo Gabrieli, chierico regolare di Paruzano, diocesi di Novara; ed infine altri due chierici, Antonio Bonardo e Carlo Mangino, rispettivamente di Assola e Voghera. Non guastò la buona riuscita dello spettacolo l'estrema ribellione del Mangino; avendo tentato di leggere agli astanti una scrittura che teneva nascosta «tra le coscie» gli fu imposta la mordacchia, e fu allontanato senza abiura né assoluzione [25].

Fu una gran giornata per il Litta, dopo tanti guai causati da oratori e conventicole, da "illuminati" e "apostoli". Ma gli premeva, più che il buon esito della lotta contro i settari, che a Roma si desse un giusto riconoscimento al suo operato, e a questo fine aveva approntato lo spettacolo milanese. Lo si comprende fin troppo bene dalle parole scritte al suo confidente dopo la cerimonia romana:

«Tutto quello che si sarà veduto nella Minerva è stato opera delle mie mani dal principio, mezzo, e fine. Godo che si glorifichi Dio colla punitione de tristi, ma non ci saranno tre persone in Roma, oltre li ministri più secreti, che sappiano li miei sudori in una storia così strana» [26].

[24] *Relatione del solenne abiuro de complici di Giuseppe Borri seguito nella Chiesa Metropolitana di Milano alli 26 del mese di marzo 1661*, in BV, *Ottob. - Lat.* 2472, ff. 311-313. Cfr. anche la descrizione di Marco Cremosano, in G. Porro Lambertenghi (ed), *Memorie storiche milanesi*, I, p. 293, ripresa anche da G. Di Castro, *Un precursore milanese di Cagliostro*, in «ASL», II, 1894, pp. 350-389.

[25] *Relatione del solenne abiuro de complici di Giuseppe Borri*; S. Rotta, *Borri, Francesco Giuseppe*, p. 7. Carlo Mangino potrebbe essere il «frate Carlo, cercante», citato in un appunto del 12 dicembre 1645, contenuto nel *Libro dove se scrive le donne*.

[26] AOM, *Archivio Litta*, cart. 360: lettera ad Aquilio Gismondi del 12 gennaio 1661.

Capitolo dodicesimo

Pelagini e quietisti

«Il dispergere qua e là i capi di questa setta, che fu creduto opportuno rimedio, servì più tosto a dilatarla, e trapiantar in più luoghi quella zizzania...» [1].

Da più parti ci è giunta conferma che l'"eresia", che pareva definitivamente soffocata negli anni 1656-1657, continuò a preoccupare nel decennio seguente le autorità ecclesiastiche ed il potere secolare: anche dopo la conclusione del processo bresciano le notizie provenienti dalla Valcamonica attestavano la persistenza di deviazioni dottrinali e morali, e quelle provenienti dalla diocesi di Bergamo parlavano di vitalità e persino di espansione dei semi pelagini appena dispersi. Non si trattava degli ultimi rigurgiti prima di un silenzio definitivo: il 22 marzo 1682 i rettori di Brescia dovettero comunicare al Senato che gli antichi errori andavano ripullulando ovunque [2]. Da nove anni ormai pervenivano al Sant'Uffizio denunce contro «moltissimi sacerdoti», e le indagini avviate «con molta accuratezza» dimostravano che non solo si era radicato l'errore, ma che in molte terre della diocesi, e persino nella città di Brescia, «si facevano ridotti e conventicole d'orationi mentali», e il male andava «grandemente dilatando» anche nelle altre città della Terraferma veneta. Ma la novità più sorprendente era un'altra: venticinque anni dopo la sentenza del 1657, a diffondere il verbo pelagino dai loro luoghi d'esilio erano ancora gli antichi capi del movimen-

[1] *Scrittura sui quietisti*, p. 58r.

[2] ASVe, *CI*, 80, ff. 363-364; AVBg, *S. Officio dell'Inquisizione, Sentenze*, pp. 177-179.

to, e in prima fila Agostino Recaldini, «il più indurato nella sua opinione».

L'informazione dei rettori bresciani riassume le tappe salienti della vicenda degli oratori camuni a partire dall'arrivo del Casolo, ricapitola le proposizioni a suo tempo condannate ed indica infine in Agostino il principale responsabile delle nuove insorgenze; nel corso di una perquisizione ordinata dal vescovo di Treviso ed effettuata dall'inquisitore locale si erano rinvenute molte lettere da lui scritte a personaggi residenti in terre e città diverse, anche fuori dallo Stato veneto. In particolare il Recaldini aveva mantenuto un costante rapporto epistolare con Bartolomeo Griffi e Francesco Negri, oltre che con molti sacerdoti della diocesi bresciana, da lui costantemente incoraggiati a perseverare nell'esercizio dell'orazione mentale. La lettera dei rettori conclude informando che il Sant'Uffizio ha già avviato il processo, ma che nel frattempo il Recaldini è improvvisamente scomparso da Treviso [3].

Il 4 aprile la risposta era già pronta. Grande preoccupazione avevano destato in Venezia le notizie ricevute: il «gravissimo affare» richiedeva la massima sollecitudine «per li sconcerti e conseguenze pregiuditievoli alla Religione». Si apprezzava la solerte istituzione di un processo da parte dell'Inquisizione bresciana e si raccomandava che, da parte del braccio secolare, si rendesse disponibile ogni sostegno, invitando i reggenti ad indagare per loro conto sull'esistenza di oratori sospetti e, nel caso, a sopprimerli senza indugio [4]. Lo stesso giorno il Senato comunicava al rettore di Treviso che da Verona e da Brescia erano giunte relazioni circa la risorta setta dei Pelagini, e poiché veniva in esse indicato come principale responsabile Agostino Recaldini, si ordinava di trasmettere informazioni su di lui ed i suoi seguaci e di intervenire con decisione se vi fossero conventicole fondate da costoro [5].

[3] AVBg, *S. Officio dell'Inquisizione, Sentenze*, pp. 178-179.

[4] AVBg, *S. Officio dell'Inquisizione, Sentenze*, pp. 179-180.

[5] *Inquisizione della Repubblica di Venezia*, f. 148v.

Contemporaneamente si dava ragguaglio ai rettori di Verona di questi sviluppi, esortando alla sorveglianza e a trasmettere ogni notizia utile, in particolare circa la sorte di Francesco Negri e suoi eventuali complici [6].

Le notizie bresciane sul riattizzarsi dei focolai pelagini e sull'attività del Recaldini non dovettero tuttavia cogliere del tutto di sorpresa il governo veneto perché già due anni prima un altro dei capi storici del movimento, quel Bartolomeo Griffi relegato a Padova, aveva ripreso a far parlare di sé. A tale proposito il podestà Antonio Basadonna ed il capitano Giovanni Pisani avevano trasmesso a Venezia una consulta redatta dal vicario pretorio Giulio Dal Pozzo [7]. Questi era stato da loro incaricato di assistere, in qualità di rappresentante secolare, al processo avviato dall'inquisitore contro il Griffi, accusato di aver ripreso a diffondere gli stessi errori per i quali era stato confinato in Padova dal Sant'Uffizio bresciano. Secondo il Dal Pozzo la causa, in quanto riguardante un «eresiarca ricaduto» e non un semplice eretico, non essendo compresa tra i casi enumerati dal Sarpi né contemplata dalle pubbliche ordinanze, spettava interamente al foro secolare. A sostegno di questa tesi il discorso del vicario si protrae cavilloso sino ad assumere il tono e l'ampiezza di un trattatello. Il Dal Pozzo non si limita a riproporre le posizioni sarpiane ma insiste, con deciso piglio anticlericale, sulla necessità di estendere le prerogative del Principe oltre i casi previsti dai trenta capitoli del servita, che a suo parere non vanno letti presupponendo che «ogni cosa» vi sia contenuta:

«cagionerebbero ottimi effetti se fossero stati dilataui secondo li casi delle pubbliche deliberationi, così restando imperfetti non possono produrre frutti perfettamente buoni».

È interessante il fatto che, nella conclusione, lo scritto

[6] *Inquisizione della Repubblica di Venezia*, f. 149r.

[7] ASVe, *S. Officio*, 121, lettera dei rettori, 16 agosto 1680; anche in *Decreti del S. Officio* (pagine non numerate), e in *Materie pertinenti all'Officio della S. Inquisizione*, pp. 150-160, da cui traggo le citazioni che seguono.

faccia presente il pericolo di grossi scandali, dal momento che nella faccenda sono implicate alcune nobildonne padovane [8].

L'allarme lanciato nel 1682 dai rettori di Brescia attribuisce al risorto movimento una rete di collegamenti certo impensabile per i Pelagini del decennio centrale del secolo, così radicati nel loro ambiente valligiano. Il protagonista principale di questa trasformazione – anche se certamente non l'unico – fu Agostino Recaldini, del quale il Dudon, il Guerrini, il Petrocchi e poi anche il Lorenzi hanno ignorato persino l'esistenza [9]. Dal suo esilio egli mantenne antichi rapporti e mise in comunicazione nuovi adepti; come vedremo riuscì persino ad allontanarsi in qualche occasione da Treviso per far visita alle «fraie» di più recente costituzione.

Prendendo in considerazione la lettera inviata dall'inquisitore di Aquileia e Concordia al vescovo di Brescia, che annunciava la morte del più noto dei fratelli, avvenuta in Udine nell'ottobre 1678, il Guerrini commenta:

«non so come concordare questa data sicura con ciò che afferma il Dudon, cioè che il 20 gennaio 1683 il S. Officio di Roma vietò al cardinal Petrucci ogni comunicazione con il Recaldini. Forse la morte di questo non era ancor nota a Roma?» [10].

Da questa lampante discordanza l'Artuso traeva un'ovvia deduzione:

«Qui la cronologia non è chiara né nel Dudon, né nel Guerrini. Il Guerrini dice che al Petrucci fu offerta la presidenza della Fraia di Valcamonica dal Recaldini... Unica soluzione sarebbe il dire che anche durante la relegazione il Recaldini dirigeva le

[8] *Materie pertinenti all'Officio della S. Inquisizione*, pp. 152 e 160.

[9] Solo A. VECCHI, *Correnti religiose*, pp. 97 ss., accenna ai fatti che seguono, per aver attinto dalla *Scrittura sui quietisti*.

[10] Il Guerrini si riferisce a P. DUDON, *Le quiétiste espagnol*, p. 214; gli fa eco F. M. CAVALIERI, *I sinodi bresciani*, p. 145.

sorti del quietismo di Valcamonica, e che nel frattempo era pure in relazione col Petrucci. Certo non è esatto dire che il Petrucci rifiutò tale presidenza adducendo la sua lontananza e i suoi impegni di episcopato. Vivente il Recaldini il Petrucci non era ancor vescovo» [11].

Posto in questi termini l'enigma era insolubile perché, come a noi è ormai evidente, non di Marco Antonio si trattava, ma di Giovanni Agostino, che dunque dal suo confino trevigiano si era messo in contatto epistolare anche col Petrucci, mantenendo forse questa corrispondenza anche dopo la sua fuga dalla città veneta. Trova in tal modo conferma anche l'altra notizia riportata dal Dudon: il Petrucci, divenuto vescovo di Jesi nel 1681, potrebbe benissimo aver addotto gli impegni del governo pastorale per ricusare l'offerta del Recaldini, naturalmente quello vivo ed operante, benché confinato. E si spiega anche la notevole diffusione che lo storico francese attribuisce agli oratori, rilevandone la presenza – erroneamente riferita agli anni Cinquanta – in Brescia, Venezia, Vicenza, Padova, Verona, Pesaro, Lucca: non della prima ondata del movimento si trattava, ma della più tarda insorgenza coordinata da Agostino [12].

A questo punto appare chiaro che prima di seguire gli sviluppi delle indagini protrattesi negli ultimi due decenni del secolo è indispensabile premettere qualche cenno su una serie di avvenimenti intercorsi dal tempo del primo processo contro gli oratori di Valcamonica. Si tratta delle vicende venute alla ribalta soprattutto nei primi anni Settanta, che quasi tutti gli studiosi del quietismo hanno enumerato – sempre attingendo alla *Scrittura* dell'Albizzi – solo come antecedenti di quelle, molto più note, del Molinos e del Petrucci. Anche qui si farà riferimento soprattutto a quel documento, tenendo presente tuttavia la sua collocazione ideologica e storica. Per uscire dallo

[11] B. ARTUSO, *La madre Maria Arcangela Biondini*, pp. 454-455, nota 14.

[12] P. DUDON, *Le quiétiste espagnol*, p. 214.

schema costruito dal cardinale inquisitore occorrerebbe certo approfondire, caso per caso, il retroterra culturale ed il radicamento sociale di quegli "errori", come si è cercato di fare nei capitoli precedenti per il movimento pelagino in Valcamonica e a Milano; impresa forse non impossibile, ma che ora ci allontanerebbe dalla pista sin qui seguita. Ci si limiterà pertanto ad una sintetica rassegna delle emergenze pre-quietistiche, sufficiente comunque a dare un'idea della loro diffusione e del genere di preoccupazioni che dovettero generare in seno al tribunale romano del Sant'Uffizio [13].

Talvolta, rispetto al movimento bresciano, i tratti peculiari e le diversità appaiono più rilevanti delle analogie: così nella vicenda del conte Pandolfo Ricasoli (1581-1657) e del suo gruppo fiorentino, che culminò con la cerimonia dell'abiura in S. Croce il 28 settembre 1641; il canonico avrebbe insegnato che ogni genere di peccato, se attuato col pensiero fisso a Dio, era lecito e conduceva alla purezza. È qui evidente la presenza di un contesto aristocratico e dotto, e pare siano indubitabili le "deviazioni" morali, ammesse e giustificate dallo stesso Ricasoli di fronte agli inquisitori [14]. Ancor più eccentrico parrebbe il caso del milanese Francesco Borri, che raggiunse la notorietà nelle corti di mezza Europa per la sua abilità di medico e per le pratiche alchemiche più che per la formulazione di strani dogmi e di profezie millenaristiche. Senonché, lo abbiamo appurato, esistono per il Borri le prove di un

[13] In generale, per i cenni che seguono, salvo ulteriori precisazioni cfr. F. ALBIZZI, *Oratione di quiete*; L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, XIV 2, pp. 325 ss.; P. DUDON, *Le quiétiste espagnol*, pp. 46 ss.

[14] C. CANTÚ, *Gli eretici*, III, p. 336; H. C. LEA, *Molinos*, p. 245, che attinge dalla Biblioteca di Monaco, cod. ital. 185, pp. 1-7, e dalla Biblioteca del Seminario della Curia arcivescovile di Firenze, *Chiese, spogli*, I, p. 407. Cfr. inoltre M. PETROCCHI, *Il quietismo*, p. 104; G. SPINI, *Ricerca dei libertini*, pp. 211-213. M. RASTRELLI, *Fatti attinenti all'Inquisizione*, p.159, oltre alla vicenda del Ricasoli ricorda il caso del nobile fiorentino Alessandro Martini, che abiurò il 13 maggio 1670 «massime simili a quelle del prete Michele Molinos» e fu condannato al carcere perpetuo.

preciso collegamento con il Casolo e con l'ambiente di Santa Pelagia, fatto che certo dovette aggravare la posizione dei suoi seguaci, costretti all'abiura a Milano il 26 marzo 1661 [15].

Più sfumati risultano i confini tra ortodossia ed errore nell'attività del prete marchigiano Giacomo Lambardi, censurato una prima volta dal Sant'Uffizio di Perugia nel 1642. Quell'inconveniente non gli impedì di godere ottima fama in Roma, dove raccolse una congregazione nell'oratorio di S. Giovanni dei Fiorentini, e quindi in Osimo e in Spoleto, grazie al sostegno del cardinale Antonio Bichi. Di nuovo inquisito nel 1672 dal Sant'Uffizio di Spoleto, fu ritenuto colpevole di aver affermato, tra l'altro, l'inutilità della preghiera vocale e la necessità di una cieca obbedienza al proprio confessore; per il suo stato di salute venne relegato in casa propria, dove morì nel 1673. Le sue dottrine vennero condannate due anni dopo, ed i suoi scritti sequestrati. Nell'editto promulgato dall'Inquisizione il 28 marzo 1675 si dice che «in diversi luoghi» i seguaci del Lambardi perseveravano nell'errore, sostenendo che il loro maestro non fosse morto, ma solamente nascosto, «per dovere essere Sommo pontefice e Riformatore della Chiesa» [16].

Nel frattempo, l'8 luglio 1672, presso il tribunale di Ancona era stato denunciato il cappuccino Antonio Francesco Candelari, per aver insegnato una via di perfezione «facile et subitanea» in seno ad una congregazione eretta da circa un quinquennio e significativamente chiamata «la

[15] Si veda quanto detto nel precedente capitolo.

[16] Una copia del documento citato è conservata nella BV, miscellanea *Editti del S. Officio*. Sul Lambardi lo studio più utile rimane quello di S. Mottironi, *Un nuovo documento*. Nulla aggiunge P. Zovatto, *Lambardi Giacomo*. Non accenna ai rapporti col Lambardi G. De Caro, *Bichi, Antonio*. Già vescovo della piccola diocesi di Montalcino dal 1652, il Bichi fu promosso alla più importante sede di Osimo e creato cardinale dallo zio, Fabio Chigi, salito al pontificato nel 1655. Effettuò nella nuova diocesi una visita pastorale e convocò tre sinodi diocesani (1661, 1677, 1690).

notte oscura». Scagionato in quell'occasione il Candelari dovrà ricomparire dinnanzi al Sant'Uffizio nel 1688, quando, nel corso del procedimento per quietismo contro il frate Antonio Mattei emergeranno i collegamenti intercorsi intorno al 1670 tra il nucleo quietista senese del monastero di Santa Maria degli Angeli ed il gruppo marchigiano [17].

Sempre agli inizi degli anni Settanta un caso ancor più preoccupante si era verificato nel ducato di Savoia: dal Delfinato un medico francese, tale Antonio Gigardi, aveva introdotto nuove teorie circa l'orazione mentale a Cortemiglia, nella diocesi di Alba, e le aveva diffuse tra uomini e donne, religiosi e laici, grazie all'appoggio del feudatario del luogo, il conte Maurizio Scarampi. L'inquisitore di Casale ed il vescovo di Alba proibirono l'esercizio e l'insegnamento del nuovo metodo di preghiera (3 giugno 1671), ma il conte ed i suoi seguaci continuarono a propagandare la pratica, cosicché questa si diffuse nella diocesi di Savona, soprattutto nella zona di Spigno, in varie terre della riviera di Ponente, e persino in Corsica, come risulta da una lettera dell'inquisitore di Genova, Tommaso Mazza, del 1671. Lo Scarampi fu denunciato al S. Uffizio di Alessandria, ma il processo andò per le lunghe: ancora il 30 dicembre 1675 la Congregazione romana dovette sollecitare l'inquisitore di Genova al proseguimento della causa. Un mese prima il vescovo di Savona, Stefano Spinola, aveva proibito in Spigno la «pretesa orazione», ma le vive proteste generate dal suo editto costrinsero l'inquisitore di Genova ad intervenire per tranquillizzare gli animi: questi puntualizzò che «la Sacra Congregazione non disapprovava l'orazione mentale, ma gli abusi che s'introduceano da essa», cioè la teoria che fosse sufficien-

[17] M. SCADUTO, *Il p. Antonio Francesco (Candelari)*, II, pp. 327-345. Il nome della congregazione marchigiana è ispirato, naturalmente, a Giovanni della Croce; altre influenze individuate dallo Scaduto sono Herph, lo pseudo Dionigi, e soprattutto il mistico cappuccino Benedetto di Canfield. Il Candelari si discosterebbe dalla visione del Molinos per una concezione che attribuisce all'anima il compito di collaborare attivamente all'opera della grazia.

te per la salvezza dell'anima, ed il disprezzo ostentato nei riguardi della preghiera vocale [18].

In quest'ultimo caso risulta in modo chiaro il ruolo rilevante giocato dall'influenza di idee provenienti da oltralpe; la visita a Vercelli del padre barnabita La Combe e della sua celebre penitente Madame Guyon, nella primavera del 1683, confermerà l'esistenza di un rapporto stretto con i circoli spirituali francesi [19]. Ma al di là di contatti così diretti fu l'accresciuta circolazione di scritti mistici a contribuire fortemente alla propagazione di conventicole improntate alla teoria del puro amore e alla pratica contemplativa, e questo nuovo fermento non era che un aspetto della incipiente congiuntura europea destinata a mettere in luce, a partire dallo scorcio del secolo, la crisi religiosa e culturale della Controriforma.

La traduzione italiana dell'*Alfabeto* del Falconi, un direttore di coscienza spagnolo influenzato dai mistici del nord, era stata pubblicata a Lecce nel 1660, e quattro anni più tardi ristampata a Roma [20]. Nel 1669, cinque anni

[18] Non mi risulta che sulla vicenda esistano approfondimenti tali da arricchire quanto riferito da F. ALBIZZI, *Oratione di quiete*, pp. 154 ss. Il Gigardi confessò di aver appreso il nuovo metodo di preghiera da una orsolina francese, madre Bon dell'Incarnazione, la cui opera (*Stati d'oratione mentale per arrivare in breve tempo a Dio*), verrà pubblicata a Torino nel 1674, e proibita dall'Inquisizione il 18 gennaio 1676.

Merita un breve cenno l'inquisitore Tommaso Mazza: dopo aver prestato la sua opera a Crema, Vicenza e Verona, diresse il tribunale di Genova dal 1674 al 1679 e passò quindi a Bologna. Nel 1682 fu chiamato a Roma, a ricoprire il ruolo di commissario generale del Sant'Uffizio. Così, dopo aver acquisito una conoscenza diretta delle insorgenze prequietiste in terra veneta e ligure, toccò a lui occuparsi del Molinos e dei suoi seguaci: raccolse l'abiura del prete spagnolo e ne pronunciò infine la sentenza nel 1679. Morì nel 1688. Cfr. J. QUETIF - J. ECHARD, *Scriptores*, II, pp. 718-719.

[19] Fu il vescovo Agostino Ripa ad accogliere i due personaggi. Secondo il Petrocchi, attraverso père La Combe e madame Guyon il quietismo italiano avrebbe poi alimentato la spiritualità di Fénélon. M. PETROCCHI, *Il quietismo*, pp. 81-84; R. PASTÉ, *Il quietismo e il giansenismo in Piemonte*, pp. 190-193.

[20] Sul religioso spagnolo, morto a Madrid nel 1638 in fama di santità, cfr. P. POURRAT, *La spiritualité Chrétienne*, IV 2, pp. 196-201, che,

dopo la comparsa della prima stampa francese, circolava in Italia anche la traduzione della *Pratique facile* del Malaval, il celebre teologo di Marsiglia di formazione oratoriana. Prima del 1675 ne comparvero altre quattro edizioni, a Roma, Genova e Venezia [21]. Intanto era giunto dalla Spagna, nel 1663, Miguel Molinos; aveva trovato a Roma un ambiente favorevole all'accoglimento della spiritualità dell'abbandono e nel 1675 vi aveva dato alle stampe la sua *Guida*, subito apprezzata dai più noti teologi. Di lì a poco sarebbero comparsi i primi scritti di Pier Matteo Petrucci, allora sacerdote della congregazione dell'oratorio di Jesi, destinato a divenire, accanto al Molinos, il più noto dei quietisti operanti nella penisola [22].

È questa una panoramica di fatti già noti agli studiosi di storia religiosa seicentesca, utile tuttavia per comprendere quali influenze dovettero arricchire i residui nuclei di pelaginismo di origine bresciana, facilitandone il collegamento con altri gruppi più lontani, ed immettendoli quindi nel più vasto alveo del quietismo di fine secolo [23].

ricollegandone l'insegnamento alle teorie degli Alumbrados, lo definisce «nettamente quietista».

[21] È lo stesso F. ALBIZZI, *Oratione di quiete*, p. 147, a riconoscere la grande influenza esercitata in Italia dal testo del Malaval, che egli ritrae come «chierico cieco, il quale non havendo gl'occhi corporali, ha voluto fissar quei della mente con un semplice sguardo di fede nell'impenetrabile essenza di Dio». Il Malaval morì a Marsiglia, venerato dai concittadini, nel 1719; la traduzione italiana del suo libro fu messa all'Indice nel 1688. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, IV, 2, pp. 169 ss.

[22] La biografia del Molinos più ricca di notizie rimane quella del Dudon, da confrontare con le annotazioni critiche di J. I. TELECHEA IDIGORAS (ed), *Guía espiritual*. Per quanto riguarda il Petrucci si veda A. TRALUCI, *Il Cardinale Pier Matteo Petrucci*, pp. 167 ss.; circa la sua concezione teologica cfr. M. PETROCCHI, *Il quietismo*, pp. 59 ss.; A. VECCHI, *Correnti religiose*, pp. 105 ss.; e ora anche P. ZOVATTO, *Petrucci*.

[23] Secondo G. A. AVEROLDI, *Miscellanea*, t. XI, p. 214r, i libri dei maestri dell'orazione di quiete iniziarono a circolare a Brescia nel 1678 «o in quel torno». Ma abbiamo in precedenza appurato, dalla denuncia dei rettori (1682), che il risveglio pelagino nella città e nel territorio ebbe inizio nei primi anni Settanta, in anticipo quindi rispetto a quelle

L'anonimo autore cui si deve la *Scrittura* sui quietisti della Biblioteca di Udine non ha dubbi sul fatto che i testi del Malaval, del Molinos e del Petrucci alimentarono l'ondata pelagina verificatasi nel bresciano a partire dalla fine degli anni settanta. Anzi, a suo parere i maestri dell'orazione di quiete erano perfettamente informati dei trascorsi di Valcamonica,

«della setta, e de' loro errori già condannati, e de' capi d'essa ancor viventi, e de' loro discepoli, e delle cose ch'ora dicevano operarsi da Preti di questa nostra Diocesi [di Brescia]».

Proprio per questo essi compresero «che non potevano trovare terreno più disposto, né campo più opportuno» [24].

La partenza dell'Ottoboni aveva sgombrato il terreno da un inflessibile oppositore ed il suo successore, Marino Giovanni Giorgi, vescovo dal 1664 al 1678, mostrava persino una aperta disponibilità verso le nuove dottrine mistiche, in particolare accordando la sua protezione al prevosto di Capriolo che le diffondeva convocando assemblee di preti e conferenze [25]. Il sacerdote aveva dato rego-

influenze. R. A. KNOX, *Illuminati e carismatici*, p. 409, sottovaluta il movimento pelagino, per cui non riesce a spiegarsi il fatto che la proibizione dei «raduni quietistici propriamente detti» giunga, dopo tanto tempo, ancora a Brescia.

[24] *Scrittura sui quietisti*, p. 58v; «... o s'insinuassero con lettere e con inviare i loro libri a questi nostri preti, o si servissero del mezzo del Recaldini, od altro de' relegati, certissima cosa è, che nelle suddette Congregazioni e radunanze s'incominciò ad insegnar da' preti, ed a pratticare anche da secolari la contemplazione in pura Fede, o sia Orazion di quiete, conforme le istruzzioni del Malavalle e del Molinos...».

[25] Sostiene G. A. AVEROLDI, *Miscellanea*, t. XI, p. 215v, che il prevosto di Capriolo, don Franceschino Corte, era in corrispondenza col Petrucci, e che quest'ultimo ne fece alto elogio in una sua lettera scritta da Jesi all'abate Contarini il 6 agosto 1682: «...io non conosco uomo eguale a lui in tutta l'Italia, ove si tratti di materie di spirito interne e mistiche».

Su Marino Giovanni Giorgi, vescovo di Brescia a ventinove anni, dopo esser stato vicedelegato a Bologna, cfr. A. CISTELLINI (b), *La vita religiosa*, p. 167. Il Giorgi non ottenne mai la porpora cardinalizia; secondo l'anonimo autore della *Vita dell'Ill.mo Rev.mo Mons. M. G. Giorgi*,

le particolari ad un gruppo di donne, «tutte uniformi nel vestire e nella forma del vivere»; alcune partivano dalla città per raggiungere il maestro, altre passavano di casa in casa a parlare di predestinazione e di Grazia. La Zannetta, confinata a Brescia dal lontano 1657, godeva ora fama di santa e manteneva i contatti con molti sacerdoti discepoli del Recaldini. A proposito dell'orazione mentale costoro non accettavano la critica di altri preti, ritenendoli ignoranti, «percioché non erano pratichi di queste cose, non avendole mai sperimentate» [26].

Ma nel giro di qualche anno il clima era destinato a mutare; alla morte del Giorgi (24 ottobre 1678) prese la guida della diocesi il vicario episcopale Carlo Antonio Luzzago, l'uomo che, su incarico dell'Ottoboni, aveva emanato il decreto contro i Pelagini del 3 giugno 1656 [27]. La situazione d'altra parte si era fatta decisamente più preoccupante allorché, nella primavera del 1681, erano entrate in circolazione a Brescia diverse copie della *Contemplazione mistica acquisita* del Petrucci, inviate direttamente dal suo segretario, don Annibale Pellizzoni, che era originario della città [28]. La discussione assunse subito toni più aspri: il

vescovo di Brescia, BQ, ms K VI II, sarebbe stato il generale dei gesuiti, padre Oliva, a metterlo in cattiva luce presso Alessandro VII, così da fargli preferire Giovanni Dolfin, patriarca di Aquileia, che si era prodigato per il ritorno dei gesuiti a Venezia. Il fatto potrebbe essere in rapporto con la tolleranza dimostrata dal Giorgi nei confronti dei gruppi contemplativi bresciani.

[26] *Scrittura sui quietisti*, pp. 58v-59r, in parte ripreso anche da A. VECCHI, *Correnti religiose*, p. 98, secondo il quale Brescia rimase per circa vent'anni «avvolta da una grigia atmosfera quietista».

[27] Il Luzzago (1618-1689) ricoprì le cariche di vicario generale e capitolare per 35 anni, dal 1654 all'anno della morte. Dopo la scomparsa del vescovo Giorgi la diocesi rimase priva di titolare per quattro anni; A. CISTELLINI (b), *La vita religiosa*, p. 169.

[28] «Giunse nelle mie mani quel libro del Petrucci circa la metà del mese di giugno dell'anno scorso 1681»; *Scrittura sui quietisti*, 21v. L'anonimo autore si accinse a confutare le tesi del Petrucci con un suo libro, *Il Fililogo. Osservazioni sopra l'opera d'un moderno Quietista*, ma la pubblicazione ne fu impedita.

gesuita bresciano Francesco Lana con il consenso dei superiori, nelle sue congregazioni prese a predicare contro il "veleno" disseminato dai contemplativi. Il Petrucci scese allora in campo di persona, inviando una lettera ad un amico bresciano che sollecitava il corrispondente a renderne pubblico il contenuto [29]. Anche a Padova intanto circolavano gli scritti del Petrucci, che in qualità di confessore aveva visitato alcuni monasteri e si era guadagnato un largo seguito tra le monache di S. Marco, S. Biagio, S. Chiara, S. Mattia e S. Stefano. Attivissimo in città era il pelagino Bartolomeo Griffi, a noi ben noto, che teneva contatti epistolari con il vescovo di Jesi. Il Barbarigo, che certo non aveva dimenticato l'esperienza vissuta nella sede di Bergamo ed era ben al corrente della situazione bresciana, si preparava ad intervenire [30].

In questo clima, nell'estate del 1681, era entrato in azione il Sant'Uffizio di Brescia. Ma le indagini dovettero procedere da principio in modo cauto, e forse non senza interruzioni perché, come abbiamo appurato, le autorità venete iniziarono ad interessarsi attivamente del problema solo nei primi mesi del 1682, quando cioè appresero che il pelaginismo era risorto in varie città del dominio per opera degli "eresiarchi" già processati molti anni prima. Le diatribe teologiche, di cui pure giungeva eco nel palazzo pre-

[29] *Scrittura sui quietisti*, 38r-39v. Nella lettera del 4 agosto 1681 il Petrucci si difese adducendo il fatto che Innocenzo XI aveva approvato, il 20 marzo 1675, le costituzioni delle clarisse di S. Maria della Fossa, che prevedevano per le novizie la pratica dell'orazione «in fede e silenzio». L'Averoldi era probabilmente a quei tempi allievo dei gesuiti, perché afferma (*Miscellanea*, XI, p. 21 4v) di aver trascritto le lettere del padre Lana destinate al Pellizzoni.

[30] *Scrittura sui quietisti*, 40r; per il Griffi, che «prendeva consiglio dal Petrucci per lettera», cfr. p. 59v. Secondo un corrispondente padovano del Lana le monache di S. Stefano «erano tutte affaccendate in coppiare una lettera scritta dal Petrucci contro un padre giesuita». Il Segneri, appena data alle stampe la sua *Concordia* (ottobre 1680) ne inviò subito una copia al Barbarigo, raccomandandosi alla sua protezione; A. VECCHI, *Correnti religiose*, p. 100.

torio, sfociavano a questo punto in una questione di ordine pubblico, che tra l'altro metteva apertamente in gioco il prestigio della giustizia della Repubblica.

La scoperta, nel corso della perquisizione ordinata dall'inquisitore di Treviso, dell'esistenza di un fitto scambio epistolare tra Agostino Recaldini ed i suoi vecchi compagni diede il via ad una serie di indagini coordinate. Il Fabianino, relegato a Verona, fu subito messo agli arresti e sottoposto a nuovo procedimento giudiziario dalla sede locale del Sant'Uffizio, mentre accanto ai nomi già noti nuovi seguaci del movimento venivano identificati ed interrogati [31].

I documenti reperiti tra i manoscritti dell'Ambrosiana riferiscono i fatti emersi nel corso dei processi che seguirono e fanno luce sulla fase sotterranea che aveva portato, per così dire, dal pelaginismo al quietismo [32]. A Treviso si rinvennero due lettere scritte dal giovane prete veronese Giovan Battista Bonioli, curato di S. Pietro in Carnario. La prima di queste, stilata il 30 dicembre 1681, comunicava in toni entusiastici le "meraviglie" operate dagli oratori: gli affiliati crescevano al ritmo di 5-6 al giorno, nel circondario e in città, dove personaggi «di gran grido» avevano dato la loro adesione. La seconda (15 gennaio 1682) riferiva dell'intervento del vicario ai monasteri femminili, «bramoso di esser aggregato»; aggiungeva che «sei dame grandi» si davano da fare «per tirarvi i loro mariti» ed una di esse faceva proseliti tra le donne «per le ville», dove anche un sacerdote aveva raccolto venti nuovi seguaci. Il Bonioli, convocato dall'inquisitore il 16 marzo

[31] *Inquisizione della Repubblica di Venezia*, 149v-151r; copia delle lettere del Senato ai rettori di Padova, 29 aprile e 10 giugno 1682; in quest'ultima si sollecita il proseguimento del processo a Bartolomeo Griffi, in risposta all'invio della *Scrittura* del giudice Dal Pozzo. Lettere ai rettori di Verona (8 luglio) e di Brescia (stessa data). Su Francesco Negri (il Fabianino) vi è la lettera ai rettori di Verona del 4 febbraio (154r).

[32] *Carte relative alla Setta*, ff. 49r-56v (fascicolo intestato Verona, 26 agosto 1683).

1682, ammise di essere l'autore delle due lettere, e ne presentò altre due ricevute dal Recaldini; dovette quindi specificare i nomi di quei personaggi «di grand'aspettatione» e di quelle dame di cui aveva fatto cenno al suo corrispondente [33].

Ecco, in sintesi, quanto emerse dal seguito della sua confessione. Le riunioni della «fraia» veronese si tenevano nel coro della chiesa di S. Pietro in Carnario, e i fratelli vi praticavano l'orazione mentale e prendevano in considerazione i "novissimi" e la passione di Cristo «esercitando la memoria in tenerli vivi, l'intelletto in discorrere e la volontà in deliberare il servitio et amore di Dio». Ai presenti si proponevano talora casi di coscienza, ed anche passi del libretto delle *Meditazioni* del gesuita Luca Pinelli; simili esercizi si effettuavano anche nel paese di Zevio (sotto la direzione di don Giuseppe Guglielmi) ed in quello vicino di Zevisio. Il prete veronese era in contatto con il Recaldini da circa tre anni, e il primo incontro era avvenuto a Brescia nella casa del fratello del Bonioli, Giacomo. Nelle sue lettere Agostino incoraggiava i confratelli veronesi ed informava dei progressi del movimento:

«... Scriverò a Lucca et a Pesaro, che ancora in quelle due città vi sono due Fraie che dipendono affatto dalla nostra... Ho scritto anche a Padova e Vicenza; vi sono Regolari aggregati alla nostra Fraia, in particolare un convento intiero de Cappuccini... che sono tanti Angeli» [34].

Il Recaldini in più d'una occasione era riuscito ad allontanarsi da Treviso: si era recato a Padova per incontrare il Griffi e altri compagni, e poi anche a Verona, nel settembre-ottobre 1681, e fu il Bonioli a procurare un alloggio per tutti. Durante questo soggiorno si organizzarono due conferenze, «tenute nell'orto d'Ognissanti, alla presenza

[33] *Carte relative alla Setta*, ff. 49r-50r. Il Bonioli segnalò tra i seguaci veronesi del movimento «il dottor Brighensi e il dottor Stefano Baietta, e le dame, la contessa Costanza Burri, la signora Cecilia Schioppi e la contessa Caterina S. Bonifatio».

[34] *Carte relative alla Setta*, 50r-51r.

di detti Recaldini, Griffi e Negri» [35]. Altri quattordici fratelli, tra sacerdoti e laici, convocati dall'inquisitore confessarono di aver preso parte a queste «conferenze» e alle altre riunioni svoltesi in San Pietro in Carnario, ma tutti affermarono che le attività della «fraia» veronese si dovettero presto interrompere a causa dell'atteggiamento ostile del vescovo [36]. Naturalmente si chiese poi al Bonioli se fosse informato sugli ultimi spostamenti di Agostino Recaldini: rispose quello di non esserne a conoscenza, ma di aver appreso dall'abate di S. Eufemia in Brescia, Pietro Vecchia, che il fuggiasco si trovava ormai «ne' contorni de' Svizzeri». In conclusione si intimò al Bonioli che non cercasse di comunicare col Recaldini o con altri appartenenti al movimento, pena la scomunica; che si astenesse dal partecipare a qualsiasi congregazione non autorizzata da licenza vescovile, specialmente alle cosiddette «fraie». Tutto il procedimento venne subito messo a conoscenza del vescovo [37].

Quasi contemporaneamente le indagini portarono ad altri arresti in territorio bresciano dove, rinnovando le antiche radici, più pericolosamente aveva ripreso vita la setta. Un fascicolo manoscritto recante l'intestazione «Brescia, 9 settembre 1683», è tutto dedicato a don Bartolomeo Bona, cappellano e confessore della confraternita dei pellegrini presso la chiesa di S. Rocco, «preteso seguace di Giovanni Agostino Recaldini» [38]. Lo si accusò di aver in-

[35] *Carte relative alla Setta*, 52v. Da una fonte di età posteriore risulta che Agostino si sarebbe allontanato da Treviso con licenza dell'autorità ecclesiastica, sotto pagamento di un pegno («licentiato con piegiaria»); ASVe, *CI*, 133, f. 210.

[36] *Carte relative alla Setta*, 53v-54r; «tutti dicono che in detta Congregatione non vi è capo, e che discorre hor l'uno, hor l'altro de' suddetti sacerdoti».

[37] *Carte relative alla Setta*, 54r.

[38] *Carte relative alla Setta*, 41r-48v. Ma vi è anche una «Instruttione per constituire Don Bartolomeo Bona», che occupa i ff. 57r-64v. Inizia con l'avvertenza: «Si chiami senza strepito e si carceri», e invita poi a verificare se è vero che egli abbia seicento seguaci, che cosa insegni negli oratori, se abbia ancora comunicazione con il Recaldini. Potrebbe trattarsi del Bartolomeo Bona, nato a Breno nel 1649 e morto nel

segnato l'orazione mentale organizzando in casa propria dei «ridotti», frequentati da una sessantina di persone, ed il Bona stesso ammise poi di far da maestro spirituale a seicento congregati. Tra i denunciati figurano alcuni frequentatori di quelle conventicole, e la loro testimonianza è precisa: il prete esortava alla preghiera mentale e proponeva la lettura del libro *Il Cibo dell'anima* del gesuita Luca Pinelli, invitando a meditarne alcuni passi, a «seguire dove Dio più chiamava coll'affetto», facendo poi fermo proponimento di astensione da quel peccato veniale verso cui si era più inclinati. I seguaci del Bona, detti anche «fraiotti», usavano salutarsi alzando il dito pollice e dicendo «Viva Dio solo»: queste parole, che si erano pure rinvenute a casa del Bona, scritte su una parete, intendevano ricordare – a detta degli accusati – la presenza di Dio e la necessità di ricorrere a lui solo nelle avversità. In quanto agli argomenti fondamentali dell'insegnamento del sacerdote bresciano, essi ci sono già noti: nessuno potrà salvarsi senza il ricorso all'orazione mentale, e il non praticarla costituisce peccato mortale [39].

Venne anche alla luce che il Bona non solo aveva tenuto corrispondenza col Recaldini e con il suo discepolo Stefano Moretti, ma si era anche recato a Treviso per far visita al capo pelagino là relegato. Lo attestano due lettere trovate in possesso del Moretti. Una di queste, del 14 novembre 1680, informava Agostino, dopo la visita fattagli, dei progressi di «fraie» e «fraiotti» in Brescia e Valcamonica. Tra i motivi del successo, spiegava la lettera, vi era

1725, figlio di un fratello di mons. Paolo Bona (sostenitore dei primi Pelagini), ricordato, nel 1683, come coadiutore del parroco di Cerveno, don Francesco Pezzoni. Due dei suoi fratelli, Giuseppe (m. 1690) e Antonio (m. 1721), furono dottori in legge e sindaci di valle; Francesco Maria (m. 1728) fu notaio; Camillo (m. 1717) fu «romitto, uomo d'insigne penitenza». Nel foglio 59r compaiono altre istruzioni, «Per l'essame di don Ventura e di Antonio Guerrini».

[39] *Carte relative alla Setta*, 41v. G. A. Averoldi, *Miscellanea*, t. XI, p. 215r, riferisce che in casa del Bona si rinvenne una sola immagine: «il ritratto del Recaldini, alla cui fronte venivano raggi ab alto, quasi fusse un santone di prima classe illuminato».

la meraviglia che ovunque suscitavano dei contadini ignoranti pronunciando «parole e massime di spirito sì delicate»; lo stesso Bona si era conquistato notevole credito presso il curato di Cerveno per aver improvvisato una predica di fronte agli abitanti del paese. La seconda lettera (3 novembre 1681), priva dell'indicazione del destinatario (che si scoprirà poi essere il Fabianino, relegato a Verona), dava notizia del fatto che don Giuseppe Griffi, cappellano di Niardo, dirigeva più di cinquanta anime negli esercizi spirituali, e che i Pelagini di Valcamonica crescevano continuamente di numero nonostante l'avvio di processi contro di loro: «cresce la Fraia, benché senza guida illuminata» [40].

Altre quattro lettere, scritte tra il 1675 e il 1681 dal Bona al Moretti, contenevano generiche informazioni circa i processi in corso contro i Pelagini, ormai «sin dai pulpiti» additati come eretici, e sulle difficoltà insorte per il movimento: «non possiamo far oratori... siamo osservati, eppure siamo moltissimi... è impossibile di star nascosti» [41].

Nell'interrogatorio del 9 marzo 1682 il Bona dovette chiarire la nomenclatura in uso nelle conventicole:

«...per *fraia, fraiotti* e *fraiotte* intendo fratelli e sorelle spirituali che hanno desiderio di fuggire il peccato e servire Dio, e pratticano l'essercitio dell'oratione mentale».

L'espressione «lumi infusi» stava poi ad indicare il momento in cui «si discorre qualche verità non premeditata, o non studiata», e «viva Dio solo» era una esortazione «ad estinguere in noi tutto ciò che non è Dio», cioè ogni interesse per il mondo [42]. Specificava che una delle lettere era indirizzata al Negri; ammetteva di aver scritto al Recaldini, che diceva esser cognato di suo fratello, e di esser al corrente dei motivi della sua relegazione, tuttavia non

[40] *Carte relative alla Setta*, f. 42v.

[41] *Carte relative alla Setta*, 43r e v.

[42] *Carte relative alla Setta*, 44r.

aveva ritenuto di commettere reato scrivendogli. Gli risultava infatti che Agostino operasse sotto la stretta sorveglianza del vicario episcopale di Treviso; d'altra parte non vi era specifico divieto in quel senso e molte persone dotte avevano corrispondenza con lui. In quanto alla notizia della scomparsa del capo pelagino dalla città veneta, ne era al corrente, ma affermava di ignorare dove ora si trovasse. Ammetteva poi che in casa sua si riunivano alcuni giovani a «discutere familiarmente delle cose di Dio», ma questo avveniva con il permesso di mons. Giorgi e le recenti denunce nei suoi confronti non erano che menzogne dei gesuiti bresciani invidiosi del successo della congregazione [43]. Gli si faceva notare che, nel corso della perquisizione, si erano rinvenuti manoscritti contenenti affermazioni circa la necessità della preghiera mentale, con frequenti riferimenti a santa Teresa. Il Bona si difese sostenendo che la definizione intendeva comprendere

«ogni elevatione di mente in Dio nel considerare ciò che si prega, riflettendo alla morte, inferno, giuditio e paradiso, piaghe di Nostro Signore et altro».

Negò infine di aver asserito che chi fa orazione mentale sia esente da peccato mortale; era vero invece che il peccato sarebbe divenuto impossibile a chi avesse perseverato nella pratica [44].

Null'altro aggiungono le carte dell'Ambrosiana circa l'esito del processo. L'Averoldi dal canto suo riferisce semplicemente che il Bona finì i suoi giorni in Valcamonica, relegato «in un suo luogo mezzo deserto», che un prete suo

[43] Da quanto afferma G. A. Averoldi, *Miscellanea*, t. XI, p. 214r e v, è evidente che il Bona era divenuto per i gesuiti un pericoloso concorrente, dal momento che riusciva ad attirare a sé persino i loro scolari, i quali nei giorni di festa, dopo la dottrina cristiana, si recavano da lui per fare l'orazione di quiete e di pura fede. «Consisteva in ponersi in ginocchio all'oscuro, stare ivi come statue immobili di corpo e di mente, senza pensar a nulla, senza esservi una sacra immagine in quella stanza, e solamente scritte a caratteri cubitali queste parole: VIVA DIO SOLO».

[44] *Carte relative alla Setta*, ff. 45v, 46r.

seguace morì nelle carceri vescovili, che a due altri venne proibito di amministrare il sacramento della confessione [45].

[45] G. A. AVEROLDI, *Miscellanea*, t. XI, f. 215r.

Capitolo tredicesimo

La svolta antimistica

«Anche il Papa può ingannarsi, ed eleggere vescovo un eretico»; nelle parole del padre bresciano Francesco Lana è lapidariamente espresso lo sconcerto diffuso tra i gesuiti nel 1681 [1]. Nel novembre veniva posto all'Indice il libro del Segneri, pubblicato nell'anno precedente; la stessa sorte toccava, subito dopo, a quello del Belluomo [2]. Di fronte a queste condanne il vecchio cardinale Albizzi non poté trattenere un moto di indignazione al cospetto dello stesso pontefice: «si proibiscon gl'antidoti, e si lascia correre il veleno!» [3].

Il 1682 fu un anno decisivo. Non nel senso che in Roma maturasse la risoluzione di arrestare l'ondata contemplativa, ché anzi Innocenzo XI, influenzato dai suoi segretari

[1] *Scrittura sui quietisti*, p. 41r: riporta la lettera del padre Lana ad un «amico padovano», 3 settembre 1681.

[2] L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, XIV, 2, p. 329; P. DUDON, *Le quiétiste espagnol*, pp. 133 ss.

[3] Così riferisce la *Scrittura sui quietisti*, p. 55v, aggiungendo che il Petrucci si affrettò ad inviare a Brescia copia del decreto di condanna del libro del Segneri. Altra testimonianza circa il clima ancora favorevole ai quietisti nel 1681 è nell'atteggiamento del cardinale Girolamo Casanate, poco incline a dare udienza a quanti lamentavano la durezza verso i gesuiti; P. DUDON, *Le quiétiste espagnol*, p. 133. Si consideri che il Casanate, elevato alla porpora nel 1673, operava in questi anni all'interno del Sant'Uffizio come cardinale giudice dopo esserne stato assessore e consultore. Per i rapporti col quietismo cfr. M. D'ANGELO, *Il cardinal Girolamo Casanate*, pp. 87 ss.; per un profilo del personaggio cfr. L. CEYSSENS, *Casanate*.

Favoriti e Casoni, continuava ad accordare la sua protezione ai maestri dell'orazione di quiete, ed il potente cardinale Azzolini, insieme a Cristina di Svezia, appoggiava il Molinos, il cui libro era finora indenne da ogni censura [4]. Ma l'allarme proveniente dalle diocesi di Brescia e di Padova e la certezza che la spiritualità propagandata dal Petrucci si innestava ormai pericolosamente sul terreno sociale dell'eresia pelagina sollecitò il coagularsi di una opposizione intransigente.

«Mi pare impossibile che a Roma non pensino un poco al pericolo dell'orazione di quiete»

scriveva il 9 febbraio al granduca di Toscana il Barbarigo, che già nell'agosto precedente aveva manifestato la sua irritazione per il fatto che il Petrucci avesse introdotto il seme del quietismo tra le monache di Montagnana [5]. Insieme all'Albizzi e all'Ottoboni il cardinale di Padova era un sicuro punto di riferimento per il fronte che si andava organizzando intorno alle posizioni gesuitiche. Vi era poi il cardinale Caracciolo, che il 30 gennaio da Napoli aveva denunciato il propagarsi in tutto il Regno dell'«orazione passiva», chiamando in causa direttamente il pontefice [6].

Il 12 aprile 1682 l'Albizzi terminò la sua *Scrittura* che, messa subito in circolazione attraverso copie manoscritte, divenne in poco tempo il documento fondamentale della

[4] Utili le voci di G. DE CARO, *Azzolini, Decio*, e di G. PIGNATELLI, *Casoni, Lorenzo*.

[5] S. SERENA (ed), *Quarantadue lettere*, nota a p. 24. La lettera del 28 agosto 1681 contenente l'accenno all'opera di confessore svolta dal Petrucci a Montagnana è in Biblioteca del Seminario di Venezia, *Epistolario Barbarigo*, ms IX, f. 183, ed è citata da A. VECCHI, *Correnti religiose*, p. 100.

[6] La lettera del card. Innico Caracciolo è in F. ALBIZZI, *Oratione di Quiete*, pp. 155-157; notizie sulla situazione napoletana in M. PETROCCHI, *Il quietismo*, pp. 73-76; F. NICOLINI, *Su Miguel Molinos*; e soprattutto la messa a punto critica di R. DE MAIO, *Il problema del quietismo napoletano*.

riscossa anticontemplativa [7]. Ma un intervento concreto si ebbe, ancora una volta, là dove l'azione si rendeva improrogabile, e dove precisi antecedenti indicavano la via da seguire: in territorio bresciano le risorte conventicole – nelle quali il processo in corso individuava la diretta discendenza pelagina – perpetravano una intollerabile trasgressione ai divieti imposti dall'autorità vescovile e dal Senato. Dopo una iniziale riluttanza lo Stato si era da tempo «impegnato» nella repressione del movimento, ed ora prendeva l'iniziativa, a difesa della compattezza della Chiesa territoriale seriamente minacciata da tensioni interne.

Per tutta la primavera il governo veneto continuò a sostenere presso i rappresentanti di Terraferma la necessità di una stretta sorveglianza e di una repressione decisa, invitandoli a spingere gli inquisitori locali ad un rapido avvio di procedimenti giudiziari e a prestare loro «vigoroso braccio e assistenza» [8]. Poi, il 12 luglio, il domenicano Antonio Ceccotti, inquisitore generale di Brescia, promulgò un editto insieme al vicario episcopale Carlo Antonio Luzzago. Vi si parlava ancora delle astuzie del demonio «trasfigurato in Angelo di luce», volte a sovvertire la giusta devozione con il pretesto degli esercizi di perfezione; si proibivano le conventicole di uomini e di donne, «massime giovani», ricordando che il giusto modo di avviare i fedeli alla vita spirituale non consiste nello spingerli a salire «alle altezze della contemplazione», se non dopo un lungo impegno nella vita attiva tenendo a freno le passioni «con habiti virtuosi di mansuetudine, pazienza, liberalità, humiltà» [9].

[7] J. I. TELLECHEA IDIGORAS (ed), *Guía espiritual*, pp. 46-50. L'anonimo della *Scrittura sui quietisti* venne subito in possesso di una copia dell'opera dell'Albizzi, cfr. p. 56r; si tratta probabilmente di quella conservata in BCU, *fondo Joppi*, ms 413, *Parti e decisioni della Repubblica in materia d'eresia*, fasc. 5, ff. 16 ss.

[8] *Inquisizione della Repubblica di Venezia*, pp. 149-154.

[9] Copia integrale dell'editto è in *Materie pertinenti all'Officio della S. Inquisizione*, pp. 284-285.

Puntualmente, pochi giorni dopo, le autorità bresciane comunicarono a Venezia di aver sollecitato l'inquisitore, secondo gli ordini ricevuti, a proseguire il processo contro le persone coinvolte nelle indagini. Grazie alla pubblicazione del nuovo editto si era tolta ai «preti faziosi» la facoltà di amministrare la confessione, «con il mezzo della quale accrescevano il numero de' loro seguaci». Circa l'istruttoria in corso i rettori sintetizzavano che gli errori emersi consistevano nell'avere gli imputati divulgato la pratica dell'orazione mentale come se fosse di precetto, affermando che il non esercitarla costituisce peccato mortale ed escludendo, come evidenziava il motto «viva Dio solo», ogni devozione verso immagini e santi. In quanto ad Agostino Recaldini, riconosciuto da tutti i Pelagini come loro capo tanto da essere chiamato «padre», vistosi scoperto era fuggito da Treviso; si supponeva comunque un suo ritorno in Valcamonica, dal momento che lì abitava sempre sua moglie. Non restava che attendere: presto sarebbe caduto nella rete [10].

Un punto della lettera del 26 luglio è particolarmente interessante: nel palazzo pretorio non si erano ancora decise le sanzioni da infliggere perché si attendeva di conoscere quali scelte sarebbero giunte da Roma, dove infuriava in quel momento la battaglia «tra il Petrucci, il Molinos, il Malaval da un lato, ed il padre Segneri dall'altro intorno all'orazione di quiete, o di pura fede, o di puro spirito» [11]. Vi era dunque una aspettativa diffusa anche al di fuori degli ambienti ecclesiastici circa l'esito di quella polemica teologica; d'altra parte nella stessa Venezia avevano fatto recentemente la loro comparsa tre scritti in difesa delle posizioni del Segneri [12]. Infine, dalla corrispondenza dei rettori emerge una dialettica completamente diversa da quella che in anni ormai lontani aveva portato alla dispersione del primo movimento pelagino: allora le cautele

[10] *Ibidem*, pp. 280-281; lettera da Brescia del 26 luglio.

[11] *Ibidem*, p. 181.

[12] Li menziona l'ALBIZZI, *Orazione di quiete*, p. 147; cfr. anche la *Scrittura sopra i quietisti*, p. 56v.

politiche imposte dalla Repubblica avevano rallentato e in parte condizionato l'azione repressiva che gli inquisitori bresciani, la Congregazione romana e la Santa Sede sostenevano. Ora l'atteggiamento del potere secolare si mostra consenziente con l'operato del Sant'Uffizio. A Roma invece si tentenna ancora, e tutti attendono che il pontefice si decida a rompere gli indugi.

Il 12 agosto 1682 fece il suo ingresso in Brescia il nuovo presule, Bartolomeo Gradenigo; poiché proveniva dalla sede di Treviso egli era ben informato circa le diramazioni pelagino-quietiste e pronto a combatterle senza tregua, continuando l'opera che mons. Luzzago aveva iniziato nel suo *interim*. I rettori inviarono a Venezia altre notizie sulla «setta perniciosissima» il 7 novembre: la proibizione di confessare imposta ai sacerdoti inquisiti aveva dato buoni frutti e i vicari foranei prestavano continua sorveglianza. Tuttavia il vescovo aveva espresso un parere poco tranquillizzante: circa «la parte estrinseca della setta» il male poteva ritenersi sradicato, ma per quanto concerneva «l'intrinseco» erano così numerose le persone implicate che rimaneva vivo il dubbio, «il dubbio et il sospetto». In tale situazione nessuna diligenza appariva superflua, e pertanto si era suggerito al padre inquisitore di recarsi personalmente in Valcamonica. Si ordinava contemporaneamente al capitano di valle di prestare al frate la sua assistenza, tranne nel caso quello intendesse iniziare un processo in loco. Non si giudicava conveniente una simile iniziativa, che avrebbe dato una risonanza eccessiva alla vicenda, col rischio di fomentare nuovi dissidi all'interno della società locale.

> «...volemo che tutto sia operato in questa città, bastando che il suo viaggio porti il frutto delle più abbondanti notizie, per disponerle poi qui giuridicamente» [13].

L'operato delle autorità bresciane incontrava il consenso

[13] *Materie pertinenti all'Officio della S. Inquisizione*, pp. 282-283.

del governo, meno preoccupato, rispetto al vescovo, dei residui individuali dell'errore. Il sapere che non sussistono quelle famigerate congregazioni – dice la risposta del 26 novembre – reca grande conforto, e si approva anche la missione dell'inquisitore in Valcamonica. Sarà bene comunque fare in modo che il frate rientri presto in città, e «che nessun passo pregiuditiale si sij fatto, nel qual caso ogni cosa dovrà abolirsi, acciò non cadi in essempio»; molto meglio che il procedimento venga avviato in Brescia, secondo le leggi, dal vescovo, di cui si apprezza lo zelo [14].

A Padova intanto, in quello stesso novembre 1682, era sceso in campo il Barbarigo, dopo vent'anni dalla sua esperienza bergamasca; insieme all'inquisitore Oliviero Tieghi il 14 di quel mese aveva dato alle stampe un editto «contro le conventicole de' falsi Contemplativi», che utilizzava le formule di condanna già adottate in Brescia e Bergamo, e fulminava la scomunica contro gli organizzatori di congregazioni segrete [15]. Naturalmente Bartolomeo Griffi fu tra i primi ad essere incarcerato, e conobbe presto a sue spese il genere di accuse che, nel giro di pochi anni, avrebbe determinato la disgrazia del Molinos a Roma e l'imprigionamento di molti altri quietisti in tutta la penisola. Una donna padovana, chiamata il 26 settembre 1683 a testimoniare contro il capo pelagino, giurò di fronte agli inquisitori che quello, adducendo la teoria che i mali «nascono nelle parti impure del corpo», l'aveva indotta a peccati carnali. Il Griffi, a sua volta interrogato,

[14] *Ibidem*, p. 283; cfr. inoltre *Inquisizione della Repubblica di Venezia*, p. 153.

[15] L'editto è riportato integralmente in *Lettere pastorali, editti e decreti pubblicati in diversi tempi dall'Em.mo e Rev.mo Sig. Gregorio cardinale Barbarigo*, Padova 1690, p. 113. Il consenso del Senato veneto è manifestato nella lettera ai rettori di Padova del 26 novembre 1682; *Inquisizione della Repubblica di Venezia*, p. 153v. Sull'atteggiamento del cardinale cfr. A. VECCHI, *Correnti religiose*, pp. 100 ss., che tuttavia non fa riferimento alla sua passata esperienza bergamasca; curiosamente ritiene invece che il presule, «così desideroso di aria e di sole», non potesse inclinare al quietismo.

alzò gli occhi al cielo chiedendo a Dio il perdono per le menzogne dei suoi persecutori [16].

Per Agostino Recaldini, dal momento della fuga da Treviso, l'aria della Serenissima dovette divenire irrespirabile. Pensò che al di là dei monti le terre dei Grigioni avrebbero offerto un rifugio sicuro e insieme sufficientemente prossimo alla sua Valcamonica. Invano i soldati della Repubblica attesero che tornasse da sua moglie, mentre fra' Antonio Ceccotti, giunto da Brescia in quell'autunno del 1682, fiutava intorno la pista dell'«eresiarca» [17]. La trovò alla fine, e il 15 novembre si affrettò a scrivere al suo collega, l'inquisitore di Como:

«Fuggì da Treviso, dove stava relegato dal S. Offitio, un tal Giovanni Agostino Recaldini da Niardo, terra di Valcamonica, huomo secolare, che ha moglie, d'età sua d'anni 65 in circa, di statura ordinaria, faccia piena, naso che tira all'aquilino, capigliatura grisa, occhi neri. Vengo a sapere che si trova a Chiuro in Valtellina, giurisdizione di Vostra Paternità Reverendissima...»

La lettera continuava con una breve sintesi della vicenda di Agostino, e terminava con la richiesta che venisse raggiunto e incarcerato:

«...suppongo sarà difficile, per esser il paese seminato e governato da mala gente» [18].

Le difficoltà dovettero superare di gran lunga le supposizioni dell'inquisitore bresciano perché una lettera posteriore di quasi due anni dimostra che il caso non era ancor

[16] ASVe, *S. Officio*, 121. Il Griffi, interrogato se possedesse libri manoscritti sull'orazione mentale, rispose di averne uno «composto dal sig. Conte Carlo Barbieri», di cui aveva egli stesso redatto un compendio.

[17] Che il domenicano si trovasse in valle nel novembre 1682 è detto sopra.

[18] *Carte relative alla setta*, f. 80r (lettera diretta al p. Antonino da Cottignola).

chiuso, e ci dà modo di conoscere i tentativi fatti e gli impedimenti incontrati. Nell'impresa erano intervenuti personalmente i vescovi di Como e di Brescia, concordando un espediente che – a loro avviso – avrebbe finalmente permesso di catturare il fuggiasco. L'arciprete di Morbegno ed un «signore» che il Ceccotti giudica bene non nominare avrebbero condotto il Recaldini al confine tra la Valtellina e lo Stato veneto, per poterlo consegnare agli armati della Serenissima. Ma il tentativo abortì perché i rettori di Brescia, ed in particolare il podestà, negarono il loro appoggio al piano orchestrato dagli ecclesiastici [19].

Evidentemente il clima non era favorevole ad una collaborazione di questo genere; da altra fonte sappiamo che nell'estate del 1683 l'inquisitore si era rifiutato di invalidare una confessione che – a detta dei rappresentanti veneti – il padre Fabiano da Edolo, suo vicario per la Valcamonica, spalleggiato dal consultore Faustino da Cemmo, aveva estorta «malis artibus» al canonico di Edolo, don Rocco Peci, inquisito per «sollecitazione» [20]. Il Ceccotti sapeva bene che simili accidenti, dovuti all'indole di singoli funzionari ed al ciclico riaffiorare di una tensione "fisiologica" tra Sant'Uffizio e Repubblica, erano cosa momentanea. Ben presto poté comunicare al collega di Como che la recente nomina alle due più alte cariche bresciane di personaggi «piissimi e religiosissimi» rendeva possibile l'operazione, tanto più che Agostino si trovava sempre a Chiuro, dove la moglie lo aveva raggiunto. Conveniva riprendere i contatti con il vescovo di Como, ma nello stesso tempo era indispensabile avere dalle autorità valtellinesi una precisa garanzia circa il loro appoggio, ed il frate aveva già pensato alla via più rapida e sicura per ottenerla:

«...poiché sono informato che quando corre qualche honorevo-

[19] *Carte relative alla Setta*, f. 81r (da Brescia, 6 luglio 1684).

[20] *Materie pertinenti all'Officio della S. Inquisizione*, p. 178: lettera da Brescia del 3 luglio 1683.

lezza s'ottiene più facilmente ciò che si desidera da quei signori Podestà di Valtellina, io concorrerei volentieri con 25 filippi» [21].

Il denaro – spiega la lettera – verrà depositato al sicuro e consegnato poi ad affare concluso: forse è vicina la cattura del personaggio più noto della setta che da trent'anni impegna l'autorità ecclesiastica. Gli altri capi storici dei Pelagini – continua il Ceccotti – sono già stati assicurati alla giustizia; il Griffi è stato condannato qualche giorno addietro dall'Inquisizione di Padova alla relegazione in un convento di padri serviti, ed essendosi rifiutato di sottoscrivere la sentenza si trova ancora in carcere. Anche il Fabianino non darà più preoccupazioni: «è stato condannato a carcere formale per cinque anni, che vuol dir in vita, essendo vecchio».

Ma la scomparsa dalla scena degli antichi nemici non basta a dare tranquillità all'inquisitore: ci sono altri seguaci del movimento in territorio bresciano e per alcuni, già in carcere da sette mesi, dovrà procedere a nuovi interrogatori...

«non credo di campar tanto, che abbia una volta a veder terminata questa molestissima causa» [22].

[21] *Carte relative alla Setta*, f. 81v.

[22] In effetti solamente un anno dopo la «molestissima setta de' Pelagini» avrebbe dato un altro grattacapo al Ceccotti. Don Mario Belleri da Pisogne, maestro di retorica nel Seminario bresciano, accusato di aver disprezzato il culto delle sacre immagini e di aver tenuto corrispondenza con il Recaldini, era stato allontanato dall'insegnamento. Gli si permise di stabilirsi a Padova, purché si presentasse regolarmente ai superiori. Ma il sacerdote tornò in Valcamonica, dove chiese all'arciprete di Pisogne di poter insegnare la dottrina in parrocchia. L'inquisitore, interpellato dall'arciprete, ordinò a quest'ultimo di opporre un divieto assoluto a quella richiesta. Il Belleri se ne andò allora a Como, dove riuscì a guadagnarsi la fiducia del vescovo che gli affidò persino alcune missioni e speciali incarichi. Bisogna tenerlo sotto controllo – avverte il Ceccotti – perché è uno dei Pelagini, «e fra questi il più pertinace et ostinato, per l'ambitione e stima grande che ha di se stesso». Solo una volta ridottolo al silenzio il pericolo potrà dirsi definitivamente scongiurato, perché il Bona non fa più parlare di sé, ed i fratelli Guerrini si recano regolarmente da lui «mostrandosi obedientissimi»; *Carte relative alla Setta*, ff. 82-83v, lettera del 9 agosto 1685.

Agostino non sarebbe più caduto nelle mani del Sant'Uffizio, né avrebbe mai rivisto la sua valle. Nel marzo 1685 fra' Tomaso Maria Bronino da Morbegno si recò a Chiuro «ad indagare presso ecclesiastici e secolari della vita e morte di Giovanni Agostino Recaldini»; il capo pelagino era infatti deceduto nel trascorso settembre. Le persone interrogate concordarono sul fatto che avesse condotto, nei due anni e mezzo trascorsi in paese, una vita da buon cattolico, insieme ad una donna di Valcamonica da lui sposata 35 anni prima. Dissero che aveva raccontato di essersi rifugiato in Valtellina per sfuggire alle persecuzioni del cardinale Ottoboni, di aver provato il carcere e, per tre volte, il supplizio della corda. A quelli che gli chiedevano la ragione dei suoi lunghi travagli rispondeva di aver sofferto tutto questo per aver voluto seguire le orme «d'un tal Jacomo Filippo» [23].

A partire dagli anni Ottanta del secolo le vicende del quietismo italiano evidenziano caratteri ormai molto lontani dallo spirito popolare e millenaristico che aveva caratterizzato il movimento pelagino di Valcamonica; più di questo esse hanno suscitato, soprattutto in tempi recenti, l'interesse degli storici, e non si intende qui ripercorrerle per filo e per segno, ma piuttosto individuare alcuni elementi di continuità che, ovviamente, nel contesto bresciano appaiono con maggiore chiarezza [24]. Alcuni accenni si rendono comunque indispensabili, non solo per verificare la consistenza dell'eredità pelagina, ma anche perché il quadro delle insorgenze verificatesi sullo scorcio del Seicento e nei primi anni del nuovo secolo è stato finora abbozzato trascurando l'esistenza di documenti utili a far luce sull'atteggiamento del potere politico.

Dalle sentenze pronunciate dal Sant'Uffizio romano con-

[23] Fra T. M. Bronino all'inquisitore di Como, da Morbegno, il 12 marzo 1685; *Carte relative alla Setta*, ff. 66r e v. Agostino era morto «il 5 o 6 settembre» del 1684.

[24] Utili notizie offrono le indagini di G. ORLANDI, *Note e documenti*, e *Il centro quietista romano-tiburtino*; e quelle di L. FIORANI, *Monache e monasteri romani*, e *Per la storia dell'antiquietismo romano*.

tro Simone Leoni e suo fratello Antonio Maria, condannati il 4 settembre 1687 (il giorno dopo l'abiura del Molinos), emergono alcuni tratti riconducibili alla tradizione pelagina e borriana, più che al quietismo molinosista e petrucciano. È da rilevare, tra l'altro, l'ascendenza lombarda dei due, oltre al fatto che il più giovane dei fratelli, Antonio Maria, fosse un secolare: provenivano da Cabiaglio, paese appartenente a quella diocesi comasca che aveva già visto prender piede preoccupanti ramificazioni della setta. In entrambi i documenti è riscontrabile una presenza ricorrente di accenni millenaristici ad una imminente «rinnovatione della Chiesa», che avrebbe segnato per tutti gli uomini l'avvento di uno stato di innocenza, di una esistenza senza più «né disgratia, né peccato». Anche il tono apocalittico e alcune deviazioni dottrinali riferite nelle sentenze (divinizzazione della Vergine, rifiuto del dogma trinitario), richiamano alla mente certe credenze maturate negli ambienti settari anteriori al Molinos [25].

Ad un contesto lombardo ed estraneo ai nuovi metodi di contemplazione va ricondotto interamente il caso di Lucia Gambona, nata a Gentilino, presso Lugano, e trasferitasi poi a Como e a Milano; visionaria «di una simplicità rusticale» e «di bontà christiana», secondo il giudizio del sacerdote che per ordine dell'arcivescovo Litta la ebbe in custodia, la donna si era dedicata fino all'età di trent'anni all'assistenza degli infermi, e venne inquisita al tempo del

[25] Al sacerdote Simone Leoni toccarono 10 anni di prigione; Antonio Maria, che aveva svolto funzioni di organizzatore itinerante ed oppose fino all'ultimo un atteggiamento di resistenza e di sfida ai suoi giudici, venne incarcerato a vita. Le sentenze, conservate tra i mss della BNR, *S. Lorenzo in Lucina*, 60, e nella Biblioteca Corsiniana, ms 24 (40 D 27), sono riportate in appendice a M. PETROCCHI, *Il quietismo*, pp. 158-167; 168-177; cfr. anche pp. 35-40, per il giudizio dell'autore: ritiene che i fratelli Leoni rappresentino «la più accesa punta chiliastica di tutto il quietismo italiano». Cfr. anche REUSCH, *Der Index*, II, pp. 611 ss.; F. NICOLINI, *Su Miguel Molinos*, pp. 75, 109, 117. Copia delle sentenze è reperibile anche in ASM, *Miscellanea storica*, I, ff. 99 ss., da cui probabilmente attinse L. FUMI, *L'Inquisizione romana*, pp. 410-411. In P. GUERRINI, *I Pelagini di Lombardia*, pp. 374-379, sono riportati i *Ristretti* dei processi.

processo milanese contro i seguaci del Borri. Segregata per ordine dell'inquisitore Lucia visse per due decenni in uno stato di esaltazione mistica; pare si applicasse anche a devozioni perfettamente ortodosse, quali la recita del rosario e quella delle preghiere per le anime del Purgatorio, ma rifiutò sempre di entrare in monastero, perché riteneva che Dio la volesse nel mondo, per la conversione dei peccatori [26].

I casi di misticismo eterodosso verificatisi nelle valli lombarde e venete, anche quelli apparentemente meno rilevanti, come la vicenda di Lucia Gambona, erano ben noti a Roma, e non sfuggiva qui il loro collegamento con i progressi del quietismo molinosista; d'altra parte le tappe del faticoso evolversi della situazione in senso favorevole ai gesuiti e ai loro potenti fautori attivi in seno al tribunale romano venivano incessantemente segnalate agli inquisitori delle sedi «periferiche». Ne abbiamo conferma dalle lettere inviate all'inquisitore di Como dal domenicano Francesco Ottavio De Orestis, impegnato a Roma contro i seguaci del Molinos [27]. Val la pena di prenderle in considerazione perché esse offrono una testimonianza significa-

[26] *Relatione del stato di Lucia Gambona, religiosa orsolina*, in BNB, *cod. Morbio* 1026, busta IX (105), fasc. 1. Lo scritto, non datato, ma risalente al 1679, è opera del sacerdote che sette anni prima ebbe l'incarico di assistere la donna, ormai vecchia e malata. La Gambona, che nel paese d'origine apparteneva alla congregazione di S. Orsola, venne inquisita quando risiedeva a Milano. Le fu imposto «di non parlare né discorrere con alcuno» e di meditare sui misteri della Passione di Cristo. Un accenno in L. FUMI, *L'Inquisizione romana*, p. 411.

[27] *Processi contro eretici*, ff. 10 ss. Francesco Ottavio De Orestis, domenicano della provincia lombarda, operò anche nei tribunali del Sant'Uffizio di Rimini e di Faenza; lasciò diversi manoscritti di argomento teologico e filosofico, ed un'opera a stampa (*De Paternitate S. Joseph*, 1693). Cfr. J. QUETIF - J. ECHARD, *Scriptores*, t. II, pp. 766-767. Sulla provenienza di questo materiale, un tempo conservato nell'Archivio dell'Inquisizione di Bologna, presso il convento dei domenicani, cfr. G. BRONZINO, *Documenti riguardanti gli eretici nella Biblioteca comunale dell'Archiginnasio*. Parte I: *1235-1262*, in «L'Archiginnasio», LXXV, 1980, pp. 9-10.

tiva, non solo riguardo alla circolazione di informazioni tra sede centrale e tribunali locali del Sant'Uffizio, ma anche sulla portata dello scontro in atto e sulla mentalità degli inquisitori, ritratta nel vivo del loro lavoro quotidiano.

Nella primavera del 1685 il De Orestis è in piena attività contro i quietisti romani, «birbanti che non hanno casa né tetto»; egli osserva che la fortuna delle teorie mistiche del Molinos è notevole soprattutto presso le donne: «una mano di zitelle concie per le feste, che vuol essere una gran causa da durar anni». In questo periodo l'inquisitore riceve dal collega comasco la documentazione relativa a Lucia Gambona; il caso della donna, ricostruito con dovizia di particolari nell'arco di decenni, non stupisce il domenicano di Roma, esperto ormai di simili vaneggiamenti femminili: «io ne ho una cricca, la maggior parte di costà». Il centro del mondo cattolico è in subbuglio per le polemiche sul Molinos, e il De Orestis è impegnatissimo nella raccolta delle testimonianze:

«...penso haver un processo da non terminarsi in anni, e che porterà più conseguenze di quel del Borri...» [28].

A maggio ormai «divampa un gran fuoco», e l'inquisitore si dice stremato dall'enorme mole di lavoro che quotidianamente gli tocca sbrigare:

«essami di cinque e sei hore continue ogni mattina, oltre agli altri che mi occupano il doppo pranzo, e pure con tante fatiche la setta hora non si scuopre ancora bene» [29].

A Roma si ricostruiscono i percorsi delle eterodossie più lontane, persino il passato di un prete inquieto, e i suoi spostamenti tra valli alpine e città venete sono segnati nell'archivio dell'Inquisizione:

[28] *Processi contro eretici*: lettere del 14 e del 21 aprile 1685. In questo plico, f. 82, vi è una lunga relazione su Lucia Gambona compilata dal gesuita Antonio Pallavicino, del collegio di Brera, nel corso del 1683 (anno in cui fu impiegato come confessore della donna).

[29] *Processi contro eretici*: lettera del 19 maggio.

«A me pare d'haver memoria certissima che detto Mario Belleri sia intaccato nel processo de' Pelagini di Brescia, e però se fa il matto o se ne parla io lo farei, previe le dovute informationi, carcerare e ammaestrarlo bene».

L'inquisitore di Como viene informato che il pontefice in persona aveva dato ordine al «cardinale di Padova», cioè al Barbarigo, di allontanare il prete bresciano dal seminario «con qualche pretesto». Il collega di Brescia, dal canto suo, lo aveva poi convocato ingiungendogli di non cercare più contatti, «directe o indirecte», con l'«eresiarca» pelagino Agostino Recaldini [30].

Ma la battaglia che infuria a Roma è ben più importante: tutti attendono dal suo esito la sentenza finale contro i «contemplativi». Nel luglio del 1685 ha luogo il clamoroso arresto del Molinos, ma la vittoria definitiva tarda a giungere – spiega il De Orestis con una lettera del mese successivo – perché il prete spagnolo può vantare ancora amicizie potenti, tanto influenti che «concutono la mente del Papa medesimo». Il processo ingigantisce giorno per giorno, e il solo sommario del fascicolo relativo conta più di cento pagine. A complicare la situazione si aggiunge il fatto che molti degli inquisiti difendono le loro convinzioni con una tenacia che pare spiegabile solo con un intervento sovrumano:

«Io non ho mai havuto da contrastare tanto col diavolo come adesso, perché ho opinione, o almeno gagliardo sospetto, che tutti questi miei carcerati quietisti siano spiritati».

Ancora le notizie provenienti dal "centro" e quelle che giungono dalla "periferia" si incrociano. L'inquisitore di Como sta indagando a Cabiaglio, patria dei fratelli Leoni, per verificare se anche lì Antonio abbia trovato modo di diffondere le sue erronee convinzioni (di non aver peccato alcuno, di potersi comunicare senza sottoporsi alla confessione, che a nulla servano i digiuni); «se le havesse se-

[30] *Processi contro eretici*: lettera del 30 maggio. Su don Mario Belleri cfr. sopra, alla nota 22.

minate costì crescerebbe forza al processo», incalza il De Orestis, che sollecita informazioni precise per poterle utilizzare subito. Conviene inoltre condurre a Roma il Leoni, e qui incarcerarlo, per poterne trarre maggiori notizie [31].

Il trasferimento viene effettuato, e il nuovo arrivo incrementa le fatiche del De Orestis. Egli ritiene che l'interrogatorio del Leoni lo obbligherà a un centinaio di sedute, altrettante saranno necessarie per il Molinos, ma almeno cinquanta ne richiederà il procedimento contro una sola monaca. A marzo gli interrogatori di Antonio Leoni gli hanno ormai dato l'impressione di una assoluta inconciliabilità: «certo è che Antonio Leoni è pazzo, ma di pazzia provenuta dai suoi errori» [32].

L'inquisitore di Como chiede consiglio circa il comportamento da tenere riguardo alle «comunioni quotidiane che si fanno fare a donnicciuole». La richiesta è interessante perché rispecchia una necessità concreta; lontano dalle dotte polemiche sulle teorie mistiche dei maestri dell'orazione di quiete era la devozione «eccessiva» delle donne il problema socialmente più rilevante. Nella risposta del De Orestis il fenomeno, che nel pieno dell'età della Controriforma aveva assunto una dimensione endemica, viene affrontato alla luce dell'esperienza derivata dalla lunga lotta contro le insorgenze popolari del misticismo.

«Io non posso dirle altro se non che l'operatione per se stessa è buona e santa... essendo questo il nostro vero pane quotidiano. Il male stà che non usano purificarsi con la confessione precedente... et il peggio è che si fà dogma di doversi comunicare senza confessarsi, sprezzando la confessione per li quotidiani trascorsi, et il pessimo è lo stimarsi mundi e voler diffendere che i suoi trascorsi non siano peccati..., e voler pretendere che siano violenze del demonio, fatte in loro ipsis non consentientibus, et haver essi questo privilegio, che essi non pecchino» [33].

[31] *Processi contro eretici*: lettere del 18 e del 25 agosto 1685.

[32] *Processi contro eretici*: lettere del 21 dicembre 1685 e del 23 marzo 1686.

[33] *Processi contro eretici*: lettera del 13 luglio 1686. Interessante il passo tratto da uno scritto anonimo del 1680, riportato da L. FIORANI,

Nell'ottobre 1686 il De Orestis comunica che la vicenda del prete spagnolo si avvia a definitiva conclusione («per me io credo d'esser a termine del girar del Molino»); afferma di aver «cavato et ordinato» dalla dottrina dell'inquisito 263 proposizioni, che lo stesso ha riconosciuto essere «bene estratte, ben ordinate, composte con li di lui termini sostanziali». Tutto fa pensare che la condanna sia prossima, ma dalle parole dell'inquisitore non traspare una totale certezza:

«che giudicio poi sia per darsi del dogma io non lo so, se però devo dire il mio privato parere (quando li brogli non offuschino la verità, e Dio per li nostri peccati non lo permetta) stimo non possa in alcuni capi fugir la censura d'ereticale, in altri d'erroneo, et in altri minore censura» [34].

Il trionfo definitivo del "partito" che indirizzava in quel momento l'azione del Sant'Uffizio romano, e che nei cardinali Albizzi e Ottoboni, nemici giurati del quietismo, aveva i suoi uomini di punta, venne soltanto con gli sviluppi delle indagini su Pier Matteo Petrucci. Perché il vescovo di Jesi potesse sfuggire alle insidie dei cardinali giudici Innocenzo XI lo aveva insignito della porpora. In questo momento delicatissimo da un giorno all'altro un piccolo indizio relativo alla temperie romana poteva essere il segno di una svolta storica: il destino di un movimento fino allora inarrestabile, la reputazione di più di un porporato, le sorti stesse di un pontificato che fino allora aveva mostrato significative aperture riformatrici erano in gioco [35]. Ecco la viva testimonianza del nostro informatore romano, in data 4 gennaio 1687:

«Il cardinal Petrucci non è così illibato nella dottrina e modo di

Per la storia dell'antiquietismo, p. 307, in nota: tra gli scandali delle conventicole quietiste esso sottolinea «l'accostarsi indifferentemente le donne ogni giorno alla sacra comunione senza confessione o preparazione alcuna...».

[34] *Processi contro eretici*: lettera del 19 ottobre 1686.

[35] Su questo ci soffermeremo più ampiamente nel capitolo seguente.

procedere, ne' correnti frangenti, che non sia stato bisogno di deputar una Congregatione particolare, da cui non sia per riportare una buona paternale. Tenghi fra se»[36].

Le rimanenti notizie inviate a Como parlano ormai del dispiegarsi sicuro della reazione inquisitoriale e gesuitica contro il quietismo. A Roma, nei primi giorni di febbraio 1687, scattano centinaia di arresti; il 15 del mese il cardinale Cibo, a nome del Sant'Uffizio, invia a tutti i vescovi italiani la circolare che raccomanda vigilanza continua sulle conventicole e sui monasteri femminili. Il 20 febbraio 1687 il De Orestis avverte il collega della avvenuta spedizione di questa circolare; il 14 marzo segnala una prima proibizione, in tutti i monasteri, delle opere del Petrucci[37].

Le notizie del 31 maggio 1687, e le successive, mostrano che il movimento che tanto aveva preoccupato il Sant'Uffizio è definitivamente battuto. Il principale imputato non ha scampo: «prescindendo dalla mistica vi sono capi bastanti da condannare il Molinos a carcere perpetuo coll'abiura de formali et vehementi respective». Gli altri maggiori personaggi, in un modo o nell'altro, sono stati duramente colpiti: «Antonio Leoni sta ostinato... se ne farà spettacolo *in campo di fiore*»; «il cardinal Petrucci ha avuto una ripassata d'ordine della Congregatione perché contenghi la lingua. Hora si censurano li di lui libri, e stimo si prohibiranno». In effetti la condanna degli scritti del cardinale di Jesi non tardò a giungere[38].

Ora il De Orestis si apprestava a portare il contributo della sua esperienza a Rimini, città cui era destinato come

[36] Si tenga presente che il 20 gennaio 1683 il Sant'Uffizio aveva vietato al Petrucci ogni ulteriore comunicazione con Agostino Recaldini, relegato a Treviso. Anche della sorte del vescovo di Jesi ci occuperemo più ampiamente nelle prossime pagine.

[37] La circolare del card. Cibo è riportata da P. DUDON, *Le quiétiste espagnol*, p. 274; per le opere del cardinale cfr. l'articolo di P. ZOVATTO, *Petrucci, Pier Matteo.*

[38] *Processi contro eretici*, lettera del 31 maggio 1687.

inquisitore sin dall'anno precedente. Molti altri erano i trasferimenti decisi in quella fase concitata; di alcuni dava notizia al collega comasco:

«... il Rivalta và da Rimini a Piacenza, il Rovetta da Saluzzo a Verona, l'Orselli da Crema a Saluzzo, et il Pietri d'Ancona a Crema...» [39].

Così, da un luogo all'altro, gli instancabili soldati del Sant'Uffizio recavano il loro apporto di conoscenze e di preziose informazioni, per estirpare l'errore che avevano imparato a riconoscere.

Anche in territorio veneto, dove la sorveglianza era destissima per la memoria dei trascorsi pelagini, la pratica dell'orazione del silenzio si trasmetteva ormai solamente all'interno di sodalizi di preti, o tutt'al più attraverso il colloquio privato tra confessori e devoti "spirituali"; inoltre, dal febbraio del 1687, gli spazi dovettero restringersi ulteriormente in seguito alla diramazione della circolare del cardinale Alderano Cibo.

A Padova, durante la quaresima di quell'anno, il cardinal Barbarigo andò di persona a predicare contro i quietisti in 4 chiese conventuali ed incaricò il suo confessore, il carmelitano Dositeo degli Angeli, di scrivere un trattato per confutarne le teorie [40]. Con una ducale del primo set-

[39] *Processi contro eretici*: lettera da Roma, 11 maggio 1686.

[40] P. A. Uccelli (ed), *Scritti inediti dal B. Gregorio Barbarigo*, p. 312. Qualche mese dopo, alla notizia della svolta decisiva avvenuta a Roma, il Barbarigo scriveva: «L'affare del Molinos ha tenuto il mondo in grand'attenzione, e veramente hanno gran cagione di rallegrarsi tutti i buoni, che alla fine sia messa in chiaro la verità in materia sì gelosa per l'anime, e separata col giudizio infallibile della Chiesa la zizzania dal buon frumento»; S. Serena (ed), *Quarantadue lettere*, p. 23. Sugli stretti rapporti che il Barbarigo tenne coi gesuiti negli anni decisivi della lotta antiquietista si sofferma G. Orlandi, *Il quietismo nella Modena di L. A. Muratori*, pp. 251-297. Il vescovo collaborò col p. Gottardo Belluomo fin dai primi anni del suo governo pastorale a Padova, e al tempo del conclave del 1676 fu in rapporto con il centro antiquietista del Gesù (pp. 260-261; 267).

tembre 1688 il Senato incitò i rettori di Padova a combattere senza tregua «l'abominevole heresia di Molinos», che aveva attecchito nel monastero del Redentore e in altri conventi:

«Ricerca il servitio del Signor Dio et il bene dello Stato che si dia vigorosa mano all'estirpatione di così trista semente» [41].

A Brescia il vescovo B. Gradenigo ordinò la chiusura di un oratorio di preti, in Santa Maria delle Consolazioni, che aveva goduto del sostegno del suo predecessore, Marino Giorgi. Il fatto è rimasto piuttosto noto, dal momento che ne riferisce la *Cronaca* del Bianchi: vennero tratti in arresto il canonico bresciano Ludovico Negroni, don Benedetto Gavardino da Salò e il prete Agazzi da Bergamo [42]. Ma anche per questa vicenda le carte dell'Archivio dei Frari riservano alcune sorprese a proposito delle dimensioni del movimento e circa la presenza di un collegamento preciso con la tradizione del pelaginismo. Il fatto non può stupire, se si considera che il potere politico stava offrendo un contributo notevole al soffocamento del quietismo, sostenendo e persino sollecitando l'azione dei vescovi. I rappresentanti veneti e i consultori *in iure* non avevano dubbi sul fatto che ogni focolaio fosse un segno del riaffiorare dell'antica peste pelagina, contro la quale la Repubblica si era già impegnata apertamente.

Nel luglio 1693 il provveditore di Salò riferì al Senato di una progettata adunanza di sacerdoti a Toscolano, sulla riviera del Garda: 380 persone, «tutti preti», vi dovevano convenire dalle terre bresciane, bergamasche e veronesi,

[41] *Inquisizione della Repubblica di Venezia*, f. 154v; naturalmente si raccomandava anche di controllare che ogni iniziativa rientrasse nelle norme stabilite dai concordati. Un certo don Schena era stato arrestato e da Venezia si sollecitava l'avvio del processo, d'accordo con vescovo e inquisitore locale.

[42] GUERRINI, *Le Cronache bresciane*.

«che abbracciano più della metà dello Stato». Il rappresentante veneto era del parere che occorresse impedire ad ogni costo l'iniziativa, «trattandosi della vecchia storia dei Pelagini»: conveniva intervenire in collaborazione con i vescovi, individuare i sacerdoti coinvolti, raccogliere notizie sulla loro condizione. L'indagine, concertata dall'inquisitore bresciano, fra Antonio Zigotti, insieme all'arciprete di Toscolano, Lorenzo Cagliari, e con il sostegno del rettore di Salò, mise in luce che l'idea di quel convegno risaliva al canonico Ludovico Negroni, che il vescovo dal canto suo vi aveva acconsentito e, ritenendo che lo scopo dei sacerdoti fosse la pratica degli esercizi di s. Ignazio, aveva persino elargito un'indulgenza plenaria ai partecipanti. Si scoprì infine che don Benedetto Gavardino, di Salò, teneva con sé, oltre a varie lettere del Negroni e ad una copia del libro del Molinos, «un racconto de' nuovi Pelagini» e l'elenco degli errori di Agostino Recaldini [43]. La faccenda del convegno sul Garda era di per sé stupefacente, ma il rumore suscitato da un altro caso avrebbe presto offerto conferma che Brescia rimaneva il più fertile terreno per l'insegnamento quietista.

Da parte del vescovo Gradenigo, sollecitato dai gesuiti, era già stata avviata una inchiesta sul prete Giuseppe Beccarelli, di Urago d'Oglio, che secondo l'Averoldi aveva «succhiato» le «velenose propositioni» frequentando negli anni settanta il circolo di don Bona. Ex allievo dei gesuiti nel collegio di S. Antonio, il Beccarelli si era dedicato all'insegnamento, in concorrenza con i suoi antichi maestri; raccolse consensi in città e fuori, guadagnandosi anche la stima del Petrucci, che nel 1679 gli scrisse una lunga lettera di amicizia. In poco tempo, grazie alla protezione della nobile famiglia Martinengo, il suo collegio per la gioventù maschile in Palazzo vecchio raggiunse tale fama da raccogliere, negli ultimi anni del secolo, circa un centinaio di allievi provenienti dalle famiglie aristocratiche della città. Il procedimento aperto dal Gradenigo si interrup-

[43] ASVe, *CI*, 80, ff. 365-367: copia di lettera non datata; 133, ff. 208 ss., consulto del 22 settembre 1693.

pe per la morte dello stesso presule, e l'influenza del Beccarelli poté crescere indisturbata sotto il governo pastorale del cardinale D. M. Dolfin; pare che si fosse persino allargata fino a raggiungere i monasteri femminili di Faenza, Ravenna e Ferrara [44]. Una lettera del 1707, stilata dal carmelitano Vincenzo Paganini da Crema, ritrae i costumi degli estatici sottoposti alla guida dei «moderni Direttori»: essi «regolano la coscienza secondo le passioni», e attraverso gli abiti, le espressioni del volto, il portamento, «pretendono distinguersi o dividersi dagli altri»; tengono le donne per maestre, e attraverso le più anziane adescano le giovani, imponendo loro di far voto di non monacarsi mai; sostengono che l'Eucarestia contiene il corpo di Cristo «a proporzione dell'Ostia», e che quindi «chi più Ostia mangia più riceve di grazie» [45].

È interessante verificare l'atteggiamento del potere secolare in questa fase di incertezza dell'autorità vescovile di fronte all'attività sospetta dei direttori spirituali. Nell'agosto del 1705 il consultore Giovanni Maria Bertolli rese noto al Senato che Bartolomeo Capitanio, arciprete di Manerbio, centro situato tra Brescia e Cremona, guidava una «radunanza» di donne, da lui chiamate «Pelagine» e «beatelle». Un curato del luogo, don Carlo Scaglia, aveva parlato del fatto ad un frate cappuccino, il quale, recatosi a Roma, ne aveva riferito all'assessore del Sant'Uffizio:

[44] Sul Beccarelli si può vedere ora la voce relativa in *DBI*, VII, 1965, pp. 424-426; vi si legge che egli era in contatto «con il capo dei Pelagini camuni, don M. Antonio Recaldini»: naturalmente si trattava di Agostino, visto che il fratello arciprete morì a Udine quando il Beccarelli aveva 12 anni. Notizie sul Beccarelli anche in CANTÙ, *Gli eretici*, II, p. 335. Il GUERRINI, *I Pelagini di Lombardia*, pp. 373-374, riporta una lettera del marchese Giuseppe Agostini di Forlì al canonico Negroni (22 settembre 1687), che dà un quadro della penetrazione del quietismo in territorio marchigiano; riferisce tra l'altro che un carmelitano scalzo, tale padre Atanasio, confessore del vescovo di Forlì, mons. Claudio Ceccolini, e il cappellano maggiore della cattedrale erano stati arrestati dal Sant'Uffizio di Faenza.

[45] La lettera del carmelitano, del 25 novembre 1707, è riportata da G. A. AVEROLDI, *Miscellanea*, t. XI, pp. 9 ss.

«Si veggono quelle donne star nella chiesa con la bocca serrata e come addormentate, senz'alcun segno di far oratione».

L'arciprete aveva inoltre allestito un altarino in casa propria, e qui raccoglieva le penitenti. Proprio sulla base di quest'ultima infrazione il Bertolli suggerì di porre agli arresti il sacerdote, anticipando così gli esiti dell'inchiesta condotta dal Sant'Uffizio. Nel frattempo il cardinale Dolfin, recatosi a Manerbio per chiarire la situazione, dopo aver ascoltato le accuse di don Scaglia e l'autodifesa dell'arciprete, aveva approvato la condotta di quest'ultimo [46].

A Venezia giungevano anche scritture anonime di denuncia: una di queste, sul finire del 1704, richiedeva un intervento del braccio secolare per stroncare la diffusione del quietismo e del pelaginismo in Brescia, e accludeva un elenco di ecclesiastici. Il Bertolli giudicò sorprendente il fatto che nessuno avesse ancora riferito alle autorità di una situazione tanto grave. Tra i personaggi segnalati dallo scritto spiccava naturalmente il Beccarelli, contro il quale era già stata mossa una accusa per «tocchi lascivi», dimostratasi poi calunniosa. Era convinzione del consultore che il Beccarelli, come tutti gli altri quietisti, dovesse essere ridotto al silenzio; non era possibile incarcerarlo sulla base di questa lettera, ma presto si sarebbe prospettata una occasione favorevole [47]. Il 14 luglio 1707 venne pubblicato a Brescia un editto, sottoscritto dal vescovo Giovanni Badoer e dall'inquisitore generale fra Tommaso Manganoni da Bergamo, che minacciava la scomunica per le riunioni non autorizzate e, ancora una volta, additava le trame del Demonio «trasfigurato in Angelo di luce». Pochi mesi dopo un altro editto (12 novembre), si rivolgeva ai «moderni direttori» vietando loro «la lunghezza delle

[46] ASVe, *CI*, 156, ff. 331 ss. Cfr. G. F. TORCELLAN, *Bertolli (Bertolo), Giovanni Maria*, p. 607: nelle questioni ecclesiastiche «si tenne rigorosamente fedele alla tradizione giurisdizionale della Repubblica, trattando le pretese e le proteste del clero e della Chiesa con immutabile diffidenza e severità».

[47] ASVe, *CI*, 157, ff. 49-53: consulto del Bertolli, 4 febbraio 1705; ff. 54-55: ducale ai rettori di Brescia del 10 febbraio 1705.

confessioni» e l'uso di richiedere «cieca ubbidienza» ai loro penitenti. Proibiva inoltre le riunioni che essi convocavano in case private ed ogni propaganda contro l'orazione vocale [48].

Lo scandalo era di dominio pubblico: vescovo e inquisitori avevano fatto ancora una volta il primo passo; ora toccava al governo veneto intervenire d'autorità per ripristinare la pubblica quiete. Il 30 maggio 1708 il podestà di Brescia intimò al Beccarelli la chiusura del collegio; il 4 giugno venne imprigionato. Il Beccarelli pensò di sfuggire la condanna adducendo che le proposizioni ereticali gli erano già state rimesse in seguito alla sua volontaria comparsa di fronte all'Inquisizione di Padova; che inoltre per le affermazioni di doni soprannaturali e le accuse di amoralità il Sant'Ufficio non era competente: infatti, secondo il capitolare sarpiano, in mancanza di eresia manifesta non vi era luogo a procedere per gli inquisitori. La richiesta di essere sottoposto al solo procedimento civile finì all'esame dei consultori *in iure* e fu presa in considerazione dal servita Paolo Celotti, allora coadiutore del confratello fra Celso Viccioni [49]. Il Celotti nel suo consulto ribadisce che le accuse di carnalità, se estranee all'atto della confessione, non sono di competenza del foro ecclesiastico; ma aggiunge che nel caso del Beccarelli erano collegate a «materia di devozione e di santità», e come tali spettavano al sacro tribunale. E conclude ricordando umilmente che

«dal 1652 in qua vanno vagando pel bresciano falsi pastori spirituali, che divorano quel gregge in vece di pascerlo, spargono semi di velenosa qualità, e corrompono la pudicitia, et i buoni costumi. Vostra Serenità ha procurato sin hora di curar il male co' rimedi ordinari; ma facendosi esso sempre più grave e più

[48] G. A. AVEROLDI, *Miscellanea*, t. X, pp. 31r-34r.

[49] ASVe, *CI*, 472: consulto del 20 giugno 1710. Il Celotti iniziò l'attività nel 1708, come coadiutore di fra Celso Viccioni; già autore di una silloge di deliberazioni antiereticali emanate dalla Chiesa romana, era fornito di una solida dottrina teologica: cfr. P. PRETO, *Celotti, Paolo*.

pericoloso, sarà forse atto di prudenza et accetto al Signor Iddio l'unire più che sarà possibile, per estirparli, la secolare colla ecclesiastica potestà».

Il Beccarelli rimase nelle mani dell'Inquisizione e la tortura lo costrinse all'abiura di una serie di errori quietisti; il 13 settembre 1710 fu condannato a 7 anni di galera, e poco dopo il Consiglio dei dieci lo processò e lo condannò al carcere a vita (15 luglio 1711) [50].

Prendendo in esame gli errori del Beccarelli il Petrocchi ha sottolineato la presenza di affermazioni che paiono anticipare elementi di razionalismo illuministico, come quella della liceità per un cattolico di proferire ed insegnare l'eresia [51]. In effetti negli elenchi di errori attribuiti agli epigoni del Molinos compaiono talora convinzioni che saranno tipiche degli "spiriti forti", ma sempre mescolate ad altre credenze di origine lontana, più affini allo spirito dei primi Pelagini. Si consideri il caso di Francesco Pugliese, nativo di Cefalù, che aveva gettato l'abito di cappuccino per intraprendere lunghi viaggi in Germania e Svizzera, poi a Venezia e a Roma, e si era fatto infine prete, ottenendo la cura d'anime a Gazzo veronese. Fu condannato per "beccarellismo" e abiurò a Verona il 28 marzo 1711; pare avesse sostenuto che le fedi dei turchi, degli ebrei e dei pagani hanno lo stesso valore della cattolica, che il papa è un uomo come tutti gli altri, che l'anima muore insieme al corpo. Aveva inoltre affermato l'inutilità dei sacramenti e delle buone opere, e specialmente delle indulgenze e del purgatorio («invenzioni bizzarre... per far denari»); ma, contraddittoriamente, aveva fatto sua l'antica credenza secondo la quale le anime venivano condannate da Dio a scontare le loro colpe «in diversi siti di questo mondo». Per lui i digiuni non erano che «stramberie»; «minchionerie» le crocette e le devozioni: per esser

[50] A. Battistella, *Notizie sparse*, p. 128, riporta la lettera del doge Giovanni Corner (27 settembre), con i rallegramenti per l'esito del processo e le lodi allo zelo degli inquisitori.

[51] M. Petrocchi, *Il quietismo*, p. 86.

salvi l'unico precetto era quello di vivere «nella legge naturale», guardandosi da «viltà, odio, fama e robba» [52].

[52] G. A. AVEROLDI, *Miscellanea*, t. XI, ff. 149r-155v. Altri processi per quietismo e per "sollecitazione" celebrati dal S. Uffizio in Veneto sono segnalati da R. CANOSA, *Storia dell'Inquisizione*, II, pp. 142 ss. Merita attenzione, tra questi, il caso del carmelitano Antonio Monza e del sacerdote Francesco Contini, arrestati a Crema nel 1710 per aver fondato in quella città una "fratellanza segreta" e scarcerati tre anni più tardi dopo una lunga contesa giurisdizionale tra Serenissima e Inquisizione.

Capitolo quattordicesimo

La politica dell'Inquisizione nel secolo XVII

L'ondata di scritti mistici verificatasi a partire dagli anni settanta del Seicento costituisce uno degli aspetti di quella larga congiuntura a noi nota – secondo una fortunata definizione – come «crisi della coscienza europea». Lo stesso Paul Hazard, che ha collocato questa fase tra il 1680 e il 1715 tratteggiandola come momento di rottura delle costrizioni dogmatiche e come passaggio da una civiltà fondata sull'idea di dovere ad un'altra incentrata sull'idea di diritto, ha messo in rilievo il contributo portato dal misticismo, con la sua battaglia per una fede spontanea e individuale, contro i limiti imposti dalle ortodossie e dall'alleanza tra religione e potere politico [1]. In effetti si andava delineando visibilmente, sia negli ambiti scientifico e filosofico, sia nella letteratura religiosa, una tendenza alla dissociazione rispetto alle spinte uniformatrici provenienti da Stato e Chiesa: nel disimpegno politico si manifestava l'esigenza di ricondurre il problema morale all'ambito della coscienza individuale [2]. In tale contesto lo svilupparsi più

[1] P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, I, p. 14. L'idea che il Molinos avesse combattuto, come Descartes, per la libertà di pensiero contro i pregiudizi e gli abusi della Chiesa romana era già stata espressa dal *Recueil de diverses pièces concernant le Quiétisme et le Quiétistes*, Amsterdam 1688; cfr. l'introduzione di G. AMENDOLA a M. MOLINOS, *Guida spirituale*, p. XXXVIII; e inoltre E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, p. 106.

[2] A. M. BATTISTA, *L'«apoliticità» come valore*, individua il primo consistente manifestarsi di atteggiamenti di sfiducia verso il valore etico della vita sociale nella produzione intellettuale francese durante le guerre di religione; collega inoltre queste tendenze con la fortuna dell'agostinismo, già studiata da L. COGNET, *Les origines de la spiritualité*

deciso di aspirazioni ad una vita religiosa diversa e tendenti a ridefinire la funzione dell'istituzione ecclesiastica all'interno della società mostrò negli ultimi decenni del XVII secolo che la saldezza del controllo controriformistico sul mondo intellettuale si era incrinata definitivamente e che la spinta della riconquista confessionale si era esaurita [3].

Ma proprio alle soglie dell'«età delle eterodossie» giunse al vertice della curia romana un gruppo intransigente, compatto nella sua opposizione alle diverse spinte dissolvitrici, fossero queste costituite dal quietismo, dal giansenismo e dai fermenti del libero pensiero, oppure dall'attacco giurisdizionalista portato dalle monarchie europee contro le prerogative della Chiesa. La conclusione della pace di Westfalia aveva segnato la fine della presenza del papato sul piano della politica internazionale, e gli Stati al loro interno andavano consolidando un più saldo dominio sulle chiese territoriali; tuttavia l'apice della Controriforma, dal punto di vista dell'azione coercitiva, si ebbe proprio quando emerse chiaramente la debolezza della Santa Sede, e la difficoltà di contenere tante tendenze centrifughe contemporanee [4]. Il Sant'Uffizio diede allora l'ultima prova della sua influenza, non tanto per l'ampiezza di intervento e per l'attivismo dei suoi tribunali locali, quanto

française; J. AYMARD D'ANGERS, *Pascal et ses précurseurs*; A. ADAM, *Sur le problème religieux.*

[3] Per un quadro d'insieme cfr. G. MAUGAIN, *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie*; G. SPINI, *Ricerca dei libertini*, pp. 321 ss.; e la sintesi recente di V. FERRONE, *Scienza natura religione*, pp. 3 ss. Utili, per il percorso sin qui seguito, i cenni di A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica*, pp. 1415-1416, e quelli di M. ROSA, *La Chiesa e gli stati regionali*, pp. 355 ss.

[4] Una sintesi delle posizioni della Santa Sede in rapporto al quadro internazionale è in M. PETROCCHI, *Roma nel Seicento*, pp. 11 ss.; utile anche R. BELVEDERI, *La diplomazia pontificia*; un momento molto significativo è quello ricostruito da V. TORNETTA, *La politica di Mazzarino verso il Papato,* cioè il lungo periodo di controversie tra Innocenzo X e il cardinale, conclusosi nel 1647 con l'elevazione alla porpora del fratello di quest'ultimo, Michele Mazzarino.

per l'efficacia dell'azione intimidatoria rivolta all'interno dello stesso collegio cardinalizio e verso lo stesso vertice della Chiesa. Ad incarnare questa riscossa, dopo i primi anni del papato "riformatore" di Innocenzo XI, fu Pietro Ottoboni; a prepararla furono, insieme a lui, i cardinali che avevano costruito il loro prestigio operando in seno all'Inquisizione romana e contrastando, fin dai decenni centrali del secolo, la diffusione del misticismo e la tendenza giansenista.

Non si è dato finora sufficiente rilievo al fatto che le iniziative antigiansenistiche e quelle rivolte contro le manifestazioni del cosiddetto prequietismo risalgano allo stesso torno di tempo e siano state decise dai medesimi cardinali e pontefici. La tendenza ad un esame meramente tipologico delle categorie ereticali e la maggior fortuna storiografica del giansenismo impediscono ancor oggi una ricognizione sincronica su uomini e avvenimenti che furono contemporanei [5]. Una fonte importante per comprendere le caretteristiche del dibattito esploso nella fase di passaggio tra gli anni settanta e ottanta del Seicento è il manoscritto 1216 della Biblioteca di Udine, di cui già Alberto Vecchi ha fatto largo e proficuo uso. Ma il Vecchi si meraviglia che l'anonimo autore, da lui stesso definito persona senz'altro autorevole, «uomo d'ordine, e curiale in ogni suo atteggiamento e pensiero», accosti gli errori quietisti delle «perverse intenzioni» dei giansenisti. Secondo lo storico questo giudizio dimostrerebbe che il personaggio, oltre a ritenere ormai il quietismo una eresia vera e propria, «nulla conosce del giansenismo» [6]. Un simile accostamento non era infrequente: possiamo ricondurre a un *topos* controversistico gli avvertimenti, certo generici, del Segne-

[5] I lavori di L. Ceyssens, che verranno citati nelle pagine seguenti, attraverso lo studio della questione giansenista hanno offerto un apporto fondamentale alla conoscenza della storia religiosa seicentesca; ma essi dedicano pochissimo spazio al problema del quietismo, anche quando trattano personaggi di curia che giocarono un ruolo importantissimo su entrambi i fronti; si veda ad es. CEYSSENS, *Le cardinal François Albizzi*, p. 184.

[6] *Scrittura sui quietisti*; A. VECCHI, *Correnti religiose*, p. 184.

ri, che ricordava il caso di alcuni contemplativi passati al calvinismo, cui erano già prossimi – secondo il gesuita – per lo «spirito della superbia e della pertinacia»; giansenismo e quietismo tuttavia vennero talora avvicinati con riferimenti meno vaghi. Ad esempio, per quanto riguarda il nostro campo d'indagine, anche l'Averoldi vedeva una connessione stretta tra le due correnti nell'ambito bresciano del primo Settecento; non possiamo poi trascurare il fatto che Brescia sarebbe presto divenuta il più importante centro giansenista della penisola, e che in Valcamonica avrebbe operato un personaggio della statura di Giambattista Guadagnini [7].

R.A. Knox ha sintetizzato l'inconciliabilità esistente tra le due correnti religiose: ai giansenisti pareva che i quietisti sfuggissero alla "difficoltà" di essere cristiani proponendo una facile alternativa. I primi avevano una loro dottrina della certezza, ma non tolleravano l'idea di perfettibilità umana; furono antimistici, perché l'idea del «Dieu caché» impediva la deificazione. I secondi non dimostravano interesse per la salvezza individuale, ma credevano nella perfezione [8]. Tuttavia vi erano evidenti caratteri comuni: la propensione ad una vita interamente dedicata a Dio, l'inisistenza sulla separazione dal mondo, la tendenza al comunitarismo come forma ideale di associazione per una perfetta esistenza cristiana. E benché non si possa certo parlare di giansenismo per il Molinos, l'annientamento della volontà umana in un certo senso portava all'estremo la linea agostiniana sul problema della predestinazione e sul valore delle opere [9].

Non è questa la sede per approfondire l'analisi degli

[7] G. A. AVEROLDI, *Miscellanea*, t. X, p. 43r. Per quanto concerne il giansenismo bresciano rinvio qui solamente alla sintesi offerta da G. MANTESE, *Pietro Tamburini*; sul Guadagnini, che per tutta la vita fu arciprete a Cividate Camuno, cfr. G. SIGNOROTTO, *Guadagnini Giambattista*, e la bibliografia qui riportata.

[8] R. A. KNOX, *Illuminati e carismatici*, pp. 317-319.

[9] G. MARONE, nell'introduzione a M. DE MOLINOS, *Guida spirituale*, pp. 18-21. Cfr. anche F. BOLGIANI, *Il Quietismo italiano*. pp. 145-146.

aspetti teologici delle due correnti religiose, su cui esistono studi ponderosi; il problema che qui interessa mettere in luce è quello relativo al punto di vista dell'autorità ecclesiastica. Dobbiamo chiederci se non fossero più importanti, per chi decise l'atteggiamento della Santa Sede, le somiglianze tra i due movimenti, nonché le analogie che entrambi mostravano con l'eresia protestante, piuttosto che le loro differenze. In fondo erano gli stessi difensori dell'ortodossia ad accentuare certe affermazioni degli oppositori per farle rientrare negli schemi dell'eresia: l'alternativa tra grazia operante e grazia cooperante era imposta da un potere minacciato e la stessa raffigurazione dei quietisti come abbandonati all'inattività era una accentuazione di chi, nella diatriba sulla libertà dell'uomo di fronte alla grazia, badava innanzitutto a salvaguardare l'autorità assoluta della Chiesa docente. Contro il devozionalismo e le imposizioni del rituale entrambi i movimenti attingevano, come già aveva fatto Lutero, ad una tradizione di interiorità, minimizzando i mezzi istituzionali per arrivare alla grazia; criticavano gli ordini religiosi, le indulgenze, le scomuniche. Soprattutto, sia i giansenisti sia i quietisti erano convinti di essere portatori della "vera" religione, abbandonata dalla Chiesa. Quando la debolezza del papato e la perdita di prestigio sul piano internazionale erano un fatto evidente la difesa dell'ortodossia diede una ragione d'essere al vertice della Chiesa e ne confermò l'ideologia. Per questo l'Inquisizione romana continuò ad avere un'importanza fondamentale, e gli uomini che vi ebbero posizione di rilievo giocarono una parte di primo piano negli equilibri interni alla curia e nella politica ecclesiastica.

Gli studi dello Ceyssens sul "partito" antigiansenista romano hanno messo in luce che i protagonisti delle condanne decretate a partire dagli anni quaranta del Seicento furono prelati di formazione giuridica e canonistica più che teologica, e ne hanno sottolineato i legami con i gesuiti, sempre più influenti, dopo le vicende della congregazione *de auxiliis*, in un clima di affermazione del moli-

nismo e di declino dell'agostinismo [10]. Impegnati nella difesa del centralismo pontificio e nel rafforzamento giuridico economico della Santa Sede essi individuarono nel giansenismo, e più tardi nel quietismo, insidie convergenti, e tolsero spazio a quanti non intendessero schierarsi con loro apertamente.

Il cardinale Albizzi, che abbiamo visto tanto importante nella storia del quietismo, fu anche «le grand fauteur de l'antijansénisme». Per i meriti acquisiti su questo fronte ottenne la porpora nel 1654: a lui si doveva infatti la bolla *In Eminenti*, pubblicata nel 1643, contenente la prima censura dell'*Augustinus*, e soprattutto la successiva *Cum Occasione*, del 9 giugno 1653, con la condanna delle cinque proposizioni di Giansenio. Lasciata in quell'anno la carica di assessore del Sant'Uffizio, l'Albizzi rimaneva influente all'interno del tribunale in veste di cardinale giudice, mentre continuava, insieme ai cardinali Bernardino Spada, Marzio Ginetti, Giulio Rospigliosi, Guido Bagni, e al nuovo assessore Emanuele Vizzani, ad operare nella commissione particolare per il giansenismo istituita da Innocenzo X nel 1651 [11].

Nella condanna dell'*Augustinus* ebbe parte rilevante anche il cardinal Fabio Chigi, che all'amico Albizzi somigliava per la non eccelsa cultura teologica, e per esser anch'egli portatore «di quell'esigenza disciplinare che andava sempre più facendosi strada nel dibattito teologico» [12]. Era stato nunzio straordinario al congresso di Münster e ad Aquisgrana e dovette il suo ritorno dalla Germania e la conseguente nomina a segretario di Stato al sostegno offertogli dal gruppo di cardinali zelanti, chiamato «squadrone volante», di cui l'Albizzi faceva parte. Salito al pontificato nell'aprile del 1655 favorì l'amico garantendo-

[10] Si veda in particolare L. Ceyssens, *Les cinq propositions de Jansénius*.

[11] L. Ceyssens, *Le cardinal François Albizzi*; A. Monticone, *Albizzi*, pp. 23-26.

[12] M. Rosa, *Alessandro VII*, p. 205.

gli un ruolo preponderante in seno all'Inquisizione romana [13].

Bisogna tener presente che la Congregazione del Sant'Uffizio non era, come le altre, presieduta da un cardinale, ma dallo stesso pontefice. I teologi davano il loro parere come consultori e qualificatori, i cardinali giudici (da sei a otto), decidevano delle questioni loro sottoposte, ma il verdetto spettava sempre al pontefice, che personalmente conduceva i lavori nella seduta del giovedì. Recentemente John Tedeschi ha messo bene in rilievo l'importanza del tribunale romano e ha sottolineato, con particolare riferimento alla seconda metà del Cinquecento, la frequenza degli inquisitori saliti alla porpora e al pontificato. Ma è certo che il discorso vale anche per il Seicento: Giovan Battista Pamphili era stato segretario del Sant'Uffizio sotto Urbano VIII prima di succedergli nel 1664 col nome di Innocenzo X, e l'Ottoboni operò attivamente all'inter-

[13] A. LEGRAND - L. CEYSSENS, *La correspondance ... de Fabio Chigi*, pp. 5, 57 ss. (sui rapporti con i gesuiti e con l'Albizzi). Per notizie sullo «squadrone volante» si veda P. SFORZA PALLAVICINO, *Della vita di Alessandro VII*, I, pp. 214 ss., che riporta l'elenco dei primi undici «confederati». Come è noto fu l'ambasciatore spagnolo a Roma, il duca di Terranova, a definire il gruppo con tale appellativo. Un suo dispaccio inviato a Madrid il 20 febbraio 1655 dà notizia, non senza ironia, della «estravagante protesta» dei «cardenales mozos», allegando il manifesto da loro diffuso durante il conclave. Dal canto loro gli aderenti al gruppo si definivano «cardinali della fattione di Dio», e lamentavano che, nell'elezione del pontefice, ci si regolasse secondo il volere «di qualche Re o Principe», e non secondo la virtù dei candidati (AGS, *Estado, Roma*, legajo 3027). Questa reazione all'ingerenza delle grandi monarchie, senza dubbio spettacolare e velleitaria, va tenuta presente anche nella ricostruzione delle vicende più propriamente "religiose" del Seicento. Non è casuale che la condanna delle due maggiori "eresie" del secolo sia stata influenzata, in modi diversi, dallo stato dei rapporti con la potenza ormai egemone in Europa. Innocenzo X aveva trovato nella lotta contro il giansenismo un'occasione per affermare la sua autorità sui vescovi francesi; al contrario più tardi – lo ricorderemo nelle pagine che seguono – il quietismo, sostenuto dai consiglieri di Innocenzo XI ostili alla politica di Luigi XIV e dal pontefice stesso, trovò nel re di Francia un fiero – e forse decisivo – oppositore.

no della congregazione fino a quando non divenne Alessandro VIII [14].

Il successore del Chigi al soglio pontificio fu Giulio Rospigliosi (Clemente IX, 1667 - 1669); era legato ai Barberini, anche se, trovandosi nunzio a Madrid, non risentì della loro momentanea sfortuna sotto Innocenzo X, e fu poi Alessandro VII a determinare la sua ascesa. In qualità di segretario di Stato aveva seguito in ogni sua fase il caso dei Pelagini attraverso la corrispondenza del nunzio Carafa. A quel tempo fu lui a suggerire ad Alessando VII la nomina a consultore del Sant'Uffizio di Emilio Altieri, che nel 1670 sarebbe salito al pontificato con il nome di Clemente X [15].

Anche Francesco Barberini, potentissimo cardinal nepote al tempo di Urbano VIII, dopo il suo ritorno a Roma dal breve esilio francese ed il ristabilimento dei rapporti con Innocenzo X, nel 1653, tenne per lungo tempo una posizione di rilievo in seno al Sant'Uffizio. Si era occupato del giansenismo ai suoi esordi e con l'Albizzi, legato come lui ai gesuiti, aveva collaborato all'epoca della bolla *In Eminenti* [16].

Padre Ceyssens, profondo conoscitore degli antigiansenisti romani, della loro mentalità e dei loro metodi, confessa di

[14] J. TEDESCHI, *Preliminary Observations*, pp. 232-249: prima di salire al pontificato furono inquisitori Marcello Cervini (Marcello II), Giovan Pietro Carafa (Paolo IV), Michele Ghislieri (Pio V), Felice Peretti (Sisto V), G. Battista Castagna (Urbano VII), G. Antonio Facchinetti (Innocenzo IX) e Camillo Borghese (Paolo V). Sulla struttura, il cerimoniale e l'attività ordinaria dell'Inquisizione romana cfr. MORONI, *Dizionario di erudizione*, XVI, pp. 220-237; inoltre l'articolo *Inquisition*, in *Dictionnaire de droit canonique*, V, 1418-1426; F. CIMETIER, *Office*, col. 953; L. FIRPO, *Una relazione*; soprattutto, per le vicende qui prese in considerazione, L. CEYSSENS, *Le cardinal François Albizzi*, pp. 81-83.

[15] L. OSBAT, *Clemente IX*, e *Clemente X*.

[16] In generale cfr. A. MEROLA, *Barberini, Francesco*. Per i rapporti con i gesuiti e con l'Albizzi v. L. CEYSSENS, *Sources*, p. LV; A. LEGRAND - L. CEYSSENS, *La correspondance ... de Fabio Chigi*, pp. 2 ss.

comprendere la scelta di quanti preferirono esporsi ad ingiusti sospetti piuttosto che unirsi ai ranghi di quel gruppo così incline agli artifici e alle menzogne [17]. Per coloro che avevano rifiutato la logica dell'intransigenza l'ascesa al pontificato di Benedetto Odescalchi suscitò nuove speranze: soprattutto nei primi anni del suo governo, Innocenzo XI diede prove concrete di rinnovamento riformando la disciplina, condannando il nepotismo e gli abusi del sistema pensionistico, limitando le prerogative cardinalizie e ponendo invece in risalto la funzione pastorale dei vescovi. Anche l'ostilità del pontefice nei confronti dei gesuiti e la sua apertura verso il nuovo misticismo e verso i giansenisti erano segni eloquenti; questo sforzo di rigenerazione di fatto pose in secondo piano le contrapposizioni dottrinali e smorzò per qualche anno l'attivismo del Sant'Uffizio [18]. Di tale mutamento doveva dolersi l'Albizzi, ormai sul punto di concludere i suoi giorni senza aver visto la sconfitta definitiva dei «novelli contemplativi». In una lettera ad Antonio Magliabechi, scritta nell'anno precedente l'incarcerazione del Molinos, egli confidava la sua insofferenza per l'inerzia del Sacro Tribunale e dell'intero collegio cardinalizio sul fronte della lotta anticlericale. «Non

[17] L. CEYSSENS, *Ludwig von Pastor*, p. 21.

[18] Si vedano i saggi di B. NEVEU, *Episcopus et Princeps Urbis*, e *Culture religieuse et aspiration réformistes*. Per il rapporto tra il nuovo clima politico religioso e la crisi delle forme tradizionali di fiscalità pontificia cfr. M. ROSA, *La «scarsella di Nostro Signore»*, pp. 843 ss. Ma soprattutto rinvio alla stimolante interpretazione complessiva che del papato di Benedetto Odescalchi offre ora C. DONATI, *La Chiesa di Roma*, pp. 721-733. Significativa appare la riluttanza di Innocenzo XI ad ampliare il sacro collegio: la sue prime nomine giunsero solamente nel 1681. Tra i nuovi porporati, accanto a personaggi già ricordati, quali il Capizucchi, il Ricci e il Brancati, figurava anche l'allora uditore e segretario dei memoriali, Giovan Battista De Luca, contro la cui nomina si oppose, inutilmente, Pietro Ottoboni; è significativo il fatto che il De Luca si sia procurato poi gravi inimicizie per le posizioni riguardo al Sant'Uffizio; cfr. A. LAURO, *Il riformismo del cardinale De Luca*. Altre proteste sollevò il cardinale D'Estrées, lamentando che le nomine non avessero ottemprato ai desideri di Luigi XIV; L. VON PASTOR, *Storia dei Papi*, XIV, 2, pp. 302-305.

ha oggidì né Bellarmino né Baronio» aveva detto, nel corso di una seduta della Congregazione, rivolto a Francesco Barberini, riconoscendo poi «con rossore» la verità contenuta nell'«infame sentenza» di Calvino: anche pigiando i cardinali in un mortaio, non si potrebbe estrarre da loro una sola goccia di buona teologia [19].

Al pari delle speranze di rinnovamento, anche le preoccupazioni dei più intransigenti ebbero vita breve: i gesuiti procedevano alacremente nella raccolta di elementi di accusa e preparavano la loro rivincita sui «falsi mistici». La spinta progressiva del papato dell'Odescalchi si era già esaurita quando venne arrestato il Molinos, che pure aveva goduto, fino a pochi mesi prima, del favore dei cardinali Azzolini, Ricci, Colloredo, Ciceri, Carpegna, Capizucchi, Lauria, nonché delle simpatie di Cristina di Svezia, dei consiglieri del pontefice, Favoriti e Casoni, e dello stesso Innocenzo XI. Per i contemporanei il risveglio virulento dell'attività repressiva dell'Inquisizione fu il segno più evidente del nuovo clima che si andava instaurando: «chi parla è mandato in galera, chi scrive è impiccato, e chi sta quieto va al Sant'Uffizio» recita, con allusione chiara alla sorte del Molinos, una pasquinata del 1685 ripresa dal Mabillon [20].

Il tentativo più stimolante di dare una spiegazione organica al capovolgimento di situazione verificatosi nel 1685 - '87 è quello offerto da Gino Bandini, in un bel saggio del 1947 [21]. A suo parere la svolta dipese essenzialmente da motivazioni di carattere politico: i più autorevoli protettori del Molinos (soprattutto il card. Azzolini, mons. Favoriti, segretario delle Lettere latine e della Congregazione concistoriale, e il successore di quest'ultimo, Lorenzo Casoni)

[19] Biblioteca nazionale, Firenze, *Carteggio magliabechiano*, VII, 101: lettera del 13 maggio 1684.

[20] M. Valery (ed), *Correspondance inédite de Mabillon*, I, p. 56. La testimonianza è ricordata anche da P. Renucci, *La cultura*, p. 1393. Sui sostenitori del Molinos si veda anche G. Bandini, *Cristina di Svezia*.

[21] G. Bandini, *La lotta contro il quietismo*.

Fig. 9. Card. Francesco Albizzi, Milano, Civica Raccolta delle stampe A. Bertarelli.

erano anche gli avversari più decisi delle pretese di Luigi XIV sulla questione della regalia e delle posizioni del clero gallicano. Vi era inoltre, da parte di Innocenzo XI, un forte risentimento nei confronti del gesuita La Chaise, confessore del re di Francia, e questo fatto giocava a sfavore della Compagnia nella polemica sul quietismo.

Secondo il Bandini i gesuiti avrebbero richiesto, attraverso il La Chaise, l'aiuto di Luigi XIV, ben disposto a colpire, attaccando il Molinos, i consiglieri del papa che erano ostili alla sua politica. In effetti nel decidere la sorte del quietista spagnolo ebbe un ruolo di primo piano il cardinale Cesare d'Estrées, che rappresentava ufficialmente la monarchia di Francia presso la Santa Sede. Nel periodo precedente il clamoroso imprigionamento del luglio 1685 il d'Estrées incontrò più volte il pontefice per condurre serrate trattative nel corso delle quali si verificò un momentaneo ammorbidimento delle posizioni del re di Francia, che, tra l'altro, si apprestava a revocare l'Editto di Nantes. Ritiene il Bandini che il cardinale, col far presente al papa che in Francia ci si impegnava per l'estirpazione dell'eresia, avesse invocato da quello un atteggiamento altrettanto fermo nei riguardi dei quietisti [22].

[22] *Ibidem*, pp. 36 ss. Il Bandini fonda la sua ipotesi essenzialmente sulla corrispondenza di Luigi XIV e del d'Estrées, in gran parte pubblicata da MICHAUD, *Louis XIV et Innocent XI*. Già H. C. LEA, *Molinos*, p. 255, aveva sottolineato che nel corso della seduta del Sant'Uffizio del 3 luglio 1685 fu il cardinale francese a insistere con fermezza perché si decidesse l'arresto del prete spagnolo. R. A. KNOX, *Illuminati e carismatici*, pp. 418-419, rifiuta questa linea interpretativa senza aggiungere tuttavia nuovi elementi al dibattito. Sui rapporti tra Francia e Santa Sede in quegli anni cfr. l'importante lavoro di J. ORCIBAL, *Louis XIV contre Innocent XI*. Si veda inoltre G. PIGNATELLI, *Casoni, Lorenzo*. Dopo la morte del cugino A. Favoriti (1682), il Casoni divenne segretario della Cifra, delle Lettere latine e della Congregazione concistoriale; operò in favore dei giansenisti francesi e olandesi, del Molinos e del Petrucci. Divenne quasi il simbolo della lotta curiale contro il gallicanesimo, al punto che, nella fase più dura dello scontro, Luigi XIV pensò di farlo rapire e tradurre in Francia. Per migliorare i rapporti con il re l'Ottoboni, appena salito al pontificato, allontanò da Roma il Casoni (marzo 1690) destinandolo alla nunziatura di Napoli.

La disgrazia del celebre prete spagnolo aveva reso più precaria la posizione di Pier Matteo Petrucci e il papa, per sottrarlo alla stretta dell'Inquisizione, volle elevarlo al cardinalato. Questa scelta alzava la posta in gioco: ora non si trattava tanto della salvezza del vescovo di Jesi, quanto dell'autorità di Innocenzo XI, che apertamente lo aveva favorito proprio nel momento in cui, alimentata dai gesuiti, infuriava la polemica sopra i suoi scritti. Agli avversari del quietismo tuttavia non bastava impugnare le teorie mistiche del neo eletto cardinale per ottenerne la caduta: occorreva provare i suoi contatti con personaggi già condannati, o – meglio ancora – accusarlo di deviazioni morali, come già si era fatto con il Molinos. A Roma, nei primi giorni di febbraio 1687, scattarono centinaia di arresti; il 15 del mese il cardinale Cibo, in qualità di segretario dell'Inquisizione, inviò a tutti i vescovi italiani la circolare che raccomandava la vigilanza contro l'eresia e l'immoralità delle conventicole quietiste [23].

Era noto agli inquisitori, e all'Ottoboni più che a chiunque altro, che il Petrucci aveva tenuto rapporti epistolari con Agostino Recaldini, accettando di farsi protettore della ricostruita «fraia» pelagina. Nel marzo 1687 il cardinale veneto ebbe parte nella congregazione speciale che giudicò e condannò per quietismo Pier Matteo Romiti e i suoi compagni di Matelica, appurando che erano in contatto con il vescovo di Jesi; e ancora il nome del Petrucci emerse dai costituti dei quietisti di Poggio Mirteto e dagli interrogatori di molti altri inquisiti, condannati poi come seguaci del Molinos [24]. Una inchiesta era ormai inevitabile. Innocenzo XI cercò allora di neutralizzare l'intransigenza dell'Ottoboni affiancando a questo, nella commissione incaricata di esaminare il caso, Alderano Cibo, suo

[23] Ricorda il BANDINI, *La lotta contro il quietismo*, p. 42, che furono arrestati anche personaggi molto in vista, come un conte Vespignani, intimo del nipote del papa, don Livio, e un padre Rocchi, direttore spirituale della principessa Borghese.

[24] *Ibidem*, pp. 41 ss.; P. DUDON, *Le quiétiste espagnol*, p. 186; A. PETRUCCI, *Alessandro VIII.*

segretario di Stato, che aveva sempre protetto il Petrucci, il Casanata, che non aveva mai manifestato simpatia per i gesuiti, e in seguito il Capizucchi e il Lauria, che anni prima avevano approvato la pubblicazione della *Guida* del Molinos. Ma l'Ottoboni, sulla base degli elementi emersi nel corso dei processi ai Pelagini e ai seguaci del Molinos, chiese fermamente che al Petrucci si imponesse, «a perpetua memoria», di ritrattare con un solenne «atto pubblico»; pretese inoltre che questi denunciasse «tutti li suoi complici», che fosse allontanato per sempre dalla sua sede vescovile e che i suoi libri venissero proibiti immediatamente. L'insinuazione che gli atteggiamenti tenuti dal Petrucci nei suoi colloqui con le «zitelle» del Conservatorio di Jesi fossero «molto stravaganti» e fonte di scandalo, e la notizia che si fosse persino scoperta gravida una di quelle donne, dovette scoraggiare del tutto quanti speravano in una piena assoluzione [25].

Per volontà di Innocenzo XI la ritrattazione ebbe luogo in forma privata, alla presenza del pontefice stesso, del Cibo e dell'Ottoboni [26]. Un tale esito scontentò certamente il partito filogesuitico, che era deciso ad imporre una pubblica abiura; tuttavia il succedersi degli avvenimenti aveva dato prova di quale fosse il potere dell'Inquisizione, e aveva accresciuto notevolmente il prestigio dell'Ottoboni. Circolò persino la voce, infondata ma comunque significativa, che il 13 febbraio il Sant'Uffizio avesse approntato una commissione per esaminare lo stesso pontefice [27].

[25] BV, *Vat. - lat.* 12021 (un tempo in ASV, *Miscell. Armadio X*, vol. 9), contiene molti documenti relativi al caso Petrucci, tra i quali il *Voto dell'E.mo sr. card. Pietro Ottoboni per la speditione della causa del card. Pier Matteo P.* (f. 46); *Denuntie et altre notitie havute dal S. Offitio contro l'E.mo P.M. Petrucci, vescovo di Jesi, estratte li 6 dicembre 1687*, con i riferimenti ai casi dei Pelagini, del Romiti, del gruppo di Poggio Mirteto ecc. Le accuse circa la condotta morale del Petrucci sono ai ff. 72r e v.

[26] La ritrattazione del Petrucci è stata pubblicata interamente da G. Hilgers, *Der Index*, pp. 564-573, e da P. Dudon, *Le quiétiste espagnol*, pp. 299-306.

[27] H. C. Lea, *Molinos*, p. 256; G. Bandini, *La lotta contro il quietismo*, p. 42: «Si è affermato da scrittori protestanti sincroni che in quel

Certo è che Innocenzo XI tentò, da ultimo, di far sì che la inevitabile proibizione delle opere del Petrucci avvenisse senza menzione esplicita dei titoli e del nome dell'autore, e che l'Ottoboni bloccò il tentativo mettendo in minoranza l'Azzolini, portatore di questa proposta all'interno della congregazione; gli scritti del cardinale di Jesi furono così condannati con un decreto del 5 febbraio 1688 [28].

Pare dunque condivisibile l'ipotesi avanzata recentemente da Claudio Donati, secondo il quale l'Ottoboni, alla morte di Innocenzo XI, riuscì a succedergli dopo un conclave insolitamente rapido, proprio perché grazie alla sua attività di cardinale inquisitore poteva controllare molti membri del sacro collegio che negli anni precedenti si erano compromessi accordando il loro favore alle nuove teorie mistiche [29]. Con il pontificato di Alessandro VIII la repressione si dispiegò più virulenta che mai. Il predecessore aveva incaricato il cardinal Casanate di redigere un *indultum veniae* che assolvesse da ogni censura i quietisti rassegnatisi all'abiura, anche nelle mani del proprio confessore; naturalmente papa Ottoboni accantonò questo progetto e non esitò, d'altra parte, a privare il Petrucci dell'amministrazione della sua diocesi [30].

tempo il S. Uffizio giunse persino ad un interrogatorio di Innocenzo XI, non come papa ma come Benedetto Odescalchi. Nessun documento o serio indizio corrobora la poco verosimile voce: ma non è privo di significato il fatto solo che abbia potuto esser messa in circolazione».

[28] F. H. REUSCH, *Die Indices*, p. 618. Insieme alle opere del Petrucci ne vennero condannate molte altre tra cui quelle di Benedetto Biscia, Juan Falconi, Francois Malaval; H. C. LEA, *Molinos*, p. 260.

[29] C. DONATI, *La Chiesa di Roma*, p. 731; per il conclave del 1689 cfr. L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, XIV 2, pp. 387-391.

[30] F. NICOLINI, *Su Miguel Molinos*, p. 59. Sull'allontanamento del Petrucci v. BANDINI, *La lotta contro il quietismo*, p. 49: Innocenzo XII, successore dell'Ottoboni dal 1691, riabiliterà il Petrucci restituendogli la sede vescovile di Jesi. Secondo il Bandini la recrudescenza delle misure antiquietiste venne favorita dalla politica di riavvicinamento verso la Francia operata da Alessandro VIII. L'attenuazione del rigore sotto Innocenzo XII (1691-1700) venne interrotta dalla condanna dell'*Explication des Maximes des Saints* di Fénelon (breve *Cum alias*, 12 marzo 1699), resa inevitabile dalle dimensioni della polemica scatenata dal

L'attività dell'Inquisizione riprese su tutti i fronti recuperando, per così dire, il tempo perduto. Il processo agli "ateisti" napoletani prese il via nel 1688, benché sin dal 1671 una lettera del S. Uffizio, sottoscritta dal cardinal Barberini, avesse raccomandato al cardinal Innico Caracciolo di vigilare sulla presenza del pensiero cartesiano in Napoli, segnalando i rischi che comportava una sua applicazione in campo teologico. Inoltre, nei pochi mesi del suo pontificato, l'Ottoboni condannò il cosiddetto «peccato filosofico» (24 agosto 1690), 31 proposizioni rigoriste che sin dal 1679 erano state denunciate dagli antigiansenisti (3 dicembre 1690), e le tesi del clero gallicano sull'autorità spirituale del papa. Infine, a completare il sovvertimento della prassi che il suo predecessore aveva inaugurato, riportò a Roma, insieme ai rigori del regime inquisitoriale, un nepotismo scandaloso [31].

Novantuno anni visse l'Albizzi, ottantadue il Barberini, ottantuno l'Ottoboni; colpisce la durata del loro operare all'interno dei meccanismi del potere curiale. Insieme agli altri personaggi che abbiamo ricordato essi ebbero un ruolo importante nel tribunale del Sant'Uffizio; sostenere l'infallibilità della Chiesa, farne riconoscere l'autorità fu la loro preoccupazione centrale, contro ogni rivendicazione antiromana delle monarchie e contro ogni deviazione dottrinale. La loro memoria fu la memoria dell'Inquisizione:

Bossuet. La stretta repressiva che ne seguì, e le rinnovate censure, che coinvolsero opere di autori antichi e recenti, da Canfield a Bernières a Surin, segnò la sconfitta definitiva del misticismo e la vittoria della linea che il Bremond ha definito "ascetismo". Su questa complessa vicenda, molto dibattuta dagli storici, cfr. H. C. LEA, *Historia de la Inquisición*, III, pp. 431-434; R. SCHMITTLEIN, *L'aspect politique*; L. COGNET, *Crépuscule des Mystiques*; e soprattutto J. ORCIBAL, *Le procès de «Maximes des Saints»*. Alcuni interessanti spunti in M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, che tuttavia, facendo perno esclusivamente sulla interpretazione del misticismo come «luogo della sovversione sistematica» del modello etico-economico dominante, appiattisce l'articolazione del rapporto Chiesa-potere politico.

[31] L. OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli*, pp. 11 ss. A. PETRUCCI, *Alessandro VIII*.

riconobbe infatti distanti nel tempo e nello spazio i germi dell'antiautoritarismo e consentì di perseguire senza tregua le eterodossie di tutto un secolo. I viaggi e i soggiorni in luoghi lontani che la carriera prelatizia imponeva offrivano una esperienza diretta di uomini e problemi; gli incarichi nelle congregazioni, soprattutto in quella del Sant'Uffizio, e nella segreteria di Stato, consentivano una conoscenza globale e insieme precisa di fatti che a molti contemporanei potevano apparire fenomeni isolati e privi di rilievo. Roma, come un grande centro nevralgico, continuava a ricevere impulsi da tutto il mondo cristiano: qui giungevano incessantemente esperienze e valutazioni; da qui i giudizi e le direttive si diramavano ovunque. Se il protagonismo del papato sulla scena della grande politica europea era avviato ormai verso un declino inarrestabile rimanevano e si perpetuavano quel patrimonio di informazioni e quella presenza capillare nel tessuto sociale grazie ai quali la Chiesa avrebbe dimostrato, nelle concitate vicende di fine Settecento, di poter mobilitare forze che ancora sfuggivano al pieno controllo dei governi.

Fonti e Bibliografia

Abbreviazioni

AAM	– Archivio della curia arcivescovile, Milano
- *CU*	– Carteggio ufficiale
ACBs	– Archivio comunale, Brescia
ACM	– Archivio comunale, Milano
AGS	– Archivo general, Simancas
ARSJ	– Archivum romanum Societatis Jesu, Roma
- *MedEpGen*	– *Mediolanensis Epistolae Generalis*
AOM	– Archivio dell'Ospedale maggiore, Milano
ASBs	– Archivio di Stato, Brescia
ASFi	– Archivio di Stato, Firenze
ASM	– Archivio di Stato, Milano
- *FC*	– Fondo culto
- *p.a.*	– Parte antica
ASV	– Archivio segreto vaticano
- *LC*	– Lettere di cardinali
- *NVe*	– Nunziatura di Venezia
- *SS*	– Segreteria di Stato
ASVe	– Archivio di Stato, Venezia
- *CI*	– Consultori in iure
AVBg	– Archivio vescovile, Bergamo
AVBs	– Archivio vescovile, Brescia
AVU	– Archivio vescovile, Udine
BA	– Biblioteca Ambrosiana, Milano
BAB	– Biblioteca comunale dell'Archiginnasio, Bologna
BBr	– Biblioteca civica di Breno
- *FP*	– Raccolta "Fondo Putelli"
BCBg	– Biblioteca comunale, Bergamo
BCU	– Biblioteca comunale, Udine
BNB	– Biblioteca nazionale braidense, Milano
BNR	– Biblioteca nazionale, Roma
- *FG*	– Manoscritti del *Fondo gesuitico*

BQ	– Biblioteca queriniana, Brescia
BV	– Biblioteca apostolica vaticana
AEM	– *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, a cura di A. Ratti, Milano 1890-1897.
«AHSI»	– «Archivum historicum Societatis Iesu»
«ASL»	– «Archivio storico lombardo»
«BS»	– «Brixia sacra», Brescia 1910-1925; «Brixia sacra» nuova serie, Brescia 1966 ss.
DBI	– *Dizionario biografico degli italiani*
DHGE	– *Dictionnaire d'Histoire et de Geographie Ecclésiastiques*
DTC	– *Dictionnaire de Théologie Catholique*
DS	– *Dictionnaire de Spiritualité*
«MSDM»	– «Memorie storiche della diocesi di Milano»
«RSCI»	– «Rivista di storia della Chiesa in Italia»
«RSI»	– «Rivista storica italiana»
«RSLR»	– «Rivista di storia e letteratura religiosa»
SB	– *Storia di Brescia*, Fondazione Treccani degli Alfieri, Brescia 1963-1964
SM	– *Storia di Milano*, Fondazione Treccani degli Alfieri, Milano 1953-1962

Indice dei manoscritti citati in forma abbreviata

A. Alberti, *Racconto delle virtuose azioni di Donna Margherita Vasquez Coronado, di casa Colonna, castellana di Milano, con morali applicationi per utilità di chi legge*, in BNR, *FG*, ms 843.

F. Albizzi, *Oratione di Quiete*, in Biblioteca Casanatense, ms *Casanata* 310, pubblicato in appendice a M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma 1948, alle pp. 147-157.

G. A. Averoldi, *Miscellanea*, tomi X-XI: "*Del Beccarellismo*", parte I e II, Brescia, Biblioteca dell'Ateneo.

Carte relative alla setta de' Pelagini o Quietisti e specialmente a certo Agostino Recaldini di Val Camonica, verso l'anno 1680, in BA, ms N II 17 inf.

Decreti in materia del S. Officio dell'Inquisizione, in BQ, ms C VI 5.

Della Fundatione del Monistero delle Penitenti di Santa Pelagia, anonimo, in G. B. Carisio, *Miscellanea*, t. VI, in BA, ms A 258 suss., ff. 1r-59v.

[G. FERRARI], *Racconto di alcune cose di edificatione della vita di una serva di Dio cui si è compiaciuta di comunicarsi straordinariamente Sua Divina Maestà*, in BNB, ms AD XI 34.

Inquisizione della Repubblica di Venezia, in BNB, ms A G X 14.

Libro delle provvisioni della Comunità di valle, 1654-1658, in BBr, *FP*.

Libro dove se scrive le donne che entrano nella casa de Santa Pelagia Penitente (1640-1646), in ASM, *Archivio Trivulzio, Orfanotrofi femminili, S. Pelagia*, cart. 3.

Materie pertinenti all'Officio della S. Inquisizione contro l'eresia, in BCBg, ms *Lambda* IV 25.

Processi contro eretici per affettata santità, in BAB, ms B 1888.

Scrittura sui quietisti, anonima, in BCU, ms 1216.

Suppliche, parti et origini delle famiglie aggregate alla veneta nobiltà dall'anno 1646 fino al 1704. Con l'aggionta delle case Nobili antiche, in BA, ms G 47.

Bibliografia

A. ADAM, *Sur le problème religieux dans la première moitié du XVII siècle*, Oxford 1959.

G. ALBERIGO, *Prospettive nuove sul Concilio di Trento*, in «Critica storica», 2, 1966, pp. 278-282.

A. ALBERTI, *In eloquentiae quum profanae, tum sacrae corruptores actio*, Mediolani 1651.

A. ALBERTI - A. R. CESSI, *La politica mineraria della Repubblica veneta*, Roma 1927.

F. ALBIZZI, *Risposta all'Historia della Sacra Inquisitione composta già dal R. P. Paolo Servita*, Roma 1678.

Q. ALDEA VAQUERO, *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII*, Santander 1961.

L. ANDRIGHETTONI, *I vicariati foranei della Valle Camonica nelle visite pastorali dal Concilio di Trento ad oggi*, Brescia 1976.

ANONIMO, *Vita del Beato Gregorio Barbarigo*, Bergamo 1762.

[G.G. ARCONATI LAMBERTI], *L'Inquisizione processata*, Colonia 1681.

F. Arese (a), *Cardinali e vescovi milanesi dal 1535 al 1796*, in «ASL», CVII, 1981, pp. 163-232.

– (b), *Genealogie patrizie milanesi*, in appendice a D. E. Zanetti, *La demografia del patriziato milanese nei secoli XVII-XVIII-XIX*, Pavia 1972.

J. R. Armogathe, *Le quiétisme*, Paris 1973.

B. Artuso, *La madre Maria Arcangela Biondini e il movimento quietista del suo tempo*, in «La scuola cattolica», LXVII, 1939, pp. 451-480.

J. Aymard D'Angers, *Pascal et ses précurseurs*, Paris 1954.

F. Bacon, *Essays*, London 1972.

G. Bandini (a), *La lotta contro il quietismo in Italia*, in «Il diritto ecclesiastico», LVIII, 1947, pp. 26-50.
– (b), *Cristina di Svezia e Molinos*, in «Nuova Antologia», CDLII, 1948, pp. 58-72.

G. Barbarigo, *Lettere pastorali, editti e decreti pubblicati in diversi tempi dall'Em.mo e Rev.mo Sig. Gregorio Cardinale Barbarigo*, Padova 1690.

B. Barbieri - G. Rinchetti, *Niardo, Valle Camonica*, Niardo 1976.

N. Barozzi - G. Berchet (edd), *Le relazioni della Corte di Roma lette al Senato degli Ambasciatori veneti nel secolo decimosettimo*, Venezia 1877.

Bartolomeo Da S. Angelo, *Collectio Scriptorum Ordinis Carmelitarum excalceatorum*, Savona 1884.

A. Barzazi (a), *Consultori in iure e feudalità nella prima metà del Seicento: l'opera di Gasparo Lonigo*, in G. Cozzi (f), pp. 223-251.

– (b), *I consultori in iure*, in *Storia della cultura veneta*, V 2, Vicenza 1985.

G. C. Bascapé, *L'archivio Litta*, in «Città di Milano», LXIX, nn. 3-4 (marzo- aprile 1952).

M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Paris 1937.

A. M. Battista, *L'apoliticità come valore nella letteratura filosofica seicentesca*, in *L'uomo e la storia. Studi in onore di M. Petrocchi*, Roma 1983, II, pp. 25-47.

A. BATTISTELLA (a), *Alcuni documenti sul S. Officio in Lombardia nei secoli XVI e XVII*, in «ASL», s. III, XXII, 1895, vol. 3, t. I, pp. 116-132.

– (b), *La politica ecclesiastica della Repubblica veneta*, in «Nuovo archivio veneto», XVI 1, 1898, pp. 386-420.

– (c), *Notizie sparse sul Sant'Officio in Lombardia durante i secoli XVI e XVII*, in «ASL», s. III, XXIX, 1902, pp. 121-138.

– (d), *La Repubblica di Venezia ne' suoi undici secoli di storia*, Venezia 1921.

– (e), *Un processo d'eresia presso il S. Officio di Brescia*, in «ASL», III-IV, 1925, pp. 363-368.

R. BELLARMINO (a), *Disputationes de controversiis Christianae Fidei*, Ingolstadt 1586-1583.

– (b), *Apologia pro responsione sua ad librum Jacobi, Magnae Britanniae Regis*, Roma 1609.

– (c), *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus*, Roma 1610.

F. BELLATI, *Serie de' governatori di Milano dall'anno 1535 al 1776, con istoriche annotazioni*, Milano 1776.

D. BELLETTATI, *Ragazze e monache tra XVII e XVIII secolo: Santa Maria degli Angeli e il luogo pio del Rosario*, tesi di laurea, Univ. degli studi di Milano, 1986/1987, relat. prof. L. Sebastiani.

G. BELLUOMO, *Il pregio e l'ordine dell'orationi ordinarie e mistiche*, Modena 1678.

B. BELOTTI, *Storia di Bergamo e dei Bergamaschi*, 6 voll., Bergamo 1959.

D. BELTRAMI, *La penetrazione economica dei veneziani in terraferma. Forze di lavoro e proprietà fondiaria nelle campagne venete dei secoli XVII e XVIII*, Venezia-Roma 1961.

R. BELVEDERI, *La diplomazia pontificia nella politica internazionale del secolo XVII*, in «Humanitas», X, 1955, pp. 237-252.

M. BENDISCIOLI, *Vita sociale e culturale*, in *SM*, X, 1957, pp. 357-495.

B. BENNASSAR (ed), *Storia dell'Inquisizione spagnola. Dal XV al XX secolo*, Milano 1980 (contributi di C. BRAULT-NOBLE; J.-P. DEDIEU; C. GUILHEM; M. J. MARC; D. PEYRE).

G. BENZONI (a), *I teologi minori dell'Interdetto*, in «Archivio veneto», s. V, XCI, 1970, pp. 31-108.

– (b), *Bragadin, Lorenzo*, in *DBI*, XIII, 1971, pp. 689-691.

– (c), *Venezia nell'età della Controriforma*, Milano 1973.

– (d), *Cattaneo, Carlo Ambrogio*, in *DBI*, XXII, 1979, pp. 441-445.

– (e), *Contarini, Angelo*, in *DBI*, XXVIII, 1983, pp. 119-122.

G. BENZONI - T. ZANATO (edd), *Storici e politici veneti del Cinquecento e del Seicento*, Milano-Napoli 1982.

M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo seicentesco*, Firenze 1984.

D. BERNINI, *Istoria di tutte l'eresie descritta da D. Bernino, compendiata ed accresciuta da Giuseppe Lancisi*, Venezia 1737.

E. BESTA, *Le valli dell'Adda e della Mera nel corso dei secoli*, II: *Il dominio grigione*, a cura di B. BESTA - R. SERTOLI SALIS, Milano 1964.

A. BETTONI - D. SILINI, *Pisogne, prima terra di Valcamonica. Raccolta di notizie antiche e recenti*, Brescia s. d. [ma 1969].

G. BIANCHI, *Gravi preoccupazioni dei Deputati della Valcamonica per il dilagare dell'eresia dei pelagiani nella loro terra*, in «BS», VI, 1971, fasc. 1.

P. BIAZZI, *Niardo*, Breno 1910.

S. BIFFI, *Sulle antiche carceri di Milano e del ducato milanese e sui sodalizj che vi assistevano i prigionieri ed i condannati a morte*, Milano 1884.

L. BILLANOVICH, *Gregorio Barbarigo, vescovo e patrizio veneziano: proposte di lettura*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXXIII, 1988, pp. 79-105.

A. BIONDI (a), *Aspetti della cultura cattolica post tridentina*, in *Storia d'Italia, Annali*, 4, Torino 1981, pp. 253-302.

– (b), *Lunga durata e microarticolazione nel territorio di un Ufficio dell'Inquisizione: il "Sacro Tribunale" a Modena (1292-1785)*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", VIII, 1982, pp. 73-90.

E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, in P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986, pp. 101-122.

F. BOLGIANI, *Il Quietismo italiano del Seicento*, in «Nuova rivista storica», XXXIV, 1950, pp. 140-155.

V. BONARI, *I conventi ed i cappuccini bresciani*, Milano 1981.

P. BONDIOLI, *Il mancato ritorno dell'arcivescovo A. Litta a Milano*, in *Studi in onore di Carlo Castiglioni*, Milano 1957, pp. 109-130.

V. BONOMELLI, *La Vallecamonica della Controriforma nelle visite del vescovo Bollani*, Brescia 1978.

F. M. BORDOCCHI, *La gloria de' governi ecclesiastico e laicale nelle azioni esemplarissime del cardinale Alfonso Litta*, Bologna 1691.

A. BORROMEO, *Contributo allo studio dell'Inquisizione e dei suoi rapporti con il potere episcopale nell'Italia spagnola del Cinquecento*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXIX-XXX, 1977-1978, pp. 219-276.

F. BORROMEO (a), *De vario revelationum et illusionum genere*, Mediolani 1617.

– (b), *De vera et occulta sanctitate*, Mediolani 1621.

– (c), *De linguis, nominibus et numero angelorum*, Mediolani 1628.

J. BOSSY, *Controriforma e popolo nell'Europa cattolica*, in ROSA M. (ed), pp. 281-308.

W. J. BOUWSMA, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*, Bologna 1977 (1ª ediz.: Berkeley-Los Angeles 1968).

E. BRAMBILLA, *Per una storia materiale delle istituzioni ecclesiastiche*, in «Società e storia», 24, 1984, pp. 395-450.

L. BRANCATI DI LAURA, *Opuscula octo de Oratione Christiana*, Roma 1685.

H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris 1920-1936.

P. BROWN, *Il culto dei santi*, Torino 1983 (ed. orig., University of Chicago 1981).

C. BRUGNOLI, *Alexicacon, hoc est de maleficiis et morbis maleficis*, Venetiis 1668-1714.

G. BRUNELLI [GREGORIO DI VALCAMONICA], *Curiosj tratteni-*

menti continenti raguagli sacri e profani de' popoli camuni, Venezia 1698 (rist. anastatica, Bologna 1965).

B. CAIZZI, *Le classi sociali nella vita milanese*, in *SM*, XI, 1958, pp. 337-373.

D. CALVI (a), *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, Bergamo 1664 (rist. anastatica, Bologna 1977).

– (b), *Effemeride sagro-profana di quanto di memorabile sia successo in Bergamo*, Milano 1677.

E. CAMOZZI, *Le istituzioni monastiche e religiose a Bergamo nel Seicento. Contributo alla storia della soppressione innocenziana nella Repubblica veneta*, in «Bergomum», 1-4, 1981 (parte I); 1-4, 1982 (parte II).

R. CANOSA, *Storia dell'Inquisizione in Italia dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento*, 2 voll., Roma 1986-87.

R. CANOSA, - I. COLONNELLO, *L'ultima eresia. Quietisti e Inquisizione in Sicilia tra Seicento e Settecento*, Palermo 1986.

C. CANTÙ, *Gli eretici d'Italia*, 3 voll., Torino 1865-1867.

G. CAPPELLETTI, *I Gesuiti e la Repubblica di Venezia*, Venezia 1873.

G. CASATI, *La chiesa nobile del castello di Milano, Santa Maria del Carmine*, Milano 1952.

C. CASTIGLIONI, *La Chiesa milanese durante il Seicento*, Milano 1948.

F. CATALANO, *La fine del dominio spagnolo*, in *SM*, XI, 1958, pp. 29-222.

E. CATTANEO, *La religione a Milano dall'età della Controriforma*, in *SM*, XI, 1958, pp. 285-331.

F. M. CAVALIERI, *I sinodi bresciani del '600*, in «BS», VI, 1971, fasc. 4-5-6; VII, 1972, fasc. 1-2.

E. CAZZANI, *Vescovi e Arcivescovi di Milano*, Milano 1955.

B. CECCHETTI, *La Repubblica di Venezia e la corte di Roma nei rapporti della religione*, 2 voll., Venezia 1874.

L. CEYSSENS (a), *Sources relatives aux débuts du Jansénisme et de l'antijansénisme, 1640-1643*, Louvain 1957 (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, XXXI).

– (b), *Les cinq propositions de Jansénius à Rome*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», LXVI, 1971, pp. 449-501, 821-886.

– (c), *Le cardinal François Albizzi (1593-1684). Un cas important dans l'histoire du jansénisme*, Roma 1977.

– (d), *Ludwig von Pastor et l'histoire du jansénisme à ses débuts*, in «Mededelingen van het Nederlands Historisch Institut te Rome», XXXV, 1971, pp. 17-43.

– (e), *Casanate, Girolamo*, in *DBI*, XXI, 1978, pp. 144-147.

G. CHITTOLINI, *Contadi e territori; qualche considerazione*, in «Studi bresciani», 12, 1983, pp. 35-48.

F. CIMETIER, *Office (Congrégation du Saint)*, in *DTC*, XI, coll. 951-955.

A. CISTELLINI (a), *La vita religiosa nei secoli XV e XVI*, in *SB*, II, 1963, pp. 401-473.

– (b), *La vita religiosa nei secoli XVII e XVIII*, in *SB*, III, 1964, pp. 149-205.

L. COGNET (a), *Les origines de la spiritualité française au XVII siècle*, Paris 1949.

– (b), *Crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet*, Tournai 1958.

C. COLOMA, *Discurso en que se representa quanto conviene a la Monarchia Española la conservación del Estado de Milan*, in Biblioteca Nacional de Madrid, ms 12931, pubblicato da O. TURNER, *Il Rapporto di don Carlos Coloma dal Ducato di Milano, nel 1626, a Filippo IV di Spagna*, in «RSI» LXIV, 1952, pp. 581-595.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, curantibus J. ALBERIGO, J. A. DOSSETTI, P. P. IOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna 1962.

G. CONSTANT, *Alumbrados*, in *DHGE*, II, coll. 849-853.

E. CORSANI, *Presenza protestante a Brescia e provincia dal secolo XIII a oggi*, in «BS», XVIII, 1983, fasc. 5-6, pp. 213-226.

COSTANTINO DI VAL CAMONICA (a), *Breve ricordo del padre Accursio da Borno*, Brescia 1884.

– (b), *Biografie di frati camuni*, Brescia 1867.

G. COZZI (a), *Il doge Nicolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneto agli inizi del Seicento*, Venezia-Roma 1958.

– (b), *Gesuiti e politica sul finire del '500. Una mediazione di*

pace tra Enrico IV, Filippo II e la Sede apostolica proposta dal padre Achille Gagliardi alla Repubblica di Venezia, in «RSI», LXXV, 1963, pp. 477-537.

– (c), *Berinzaga, Isabella Cristina*, in *DBI*, 1967, pp. 103-105.

– (d), *La giustizia e la politica nella Venezia seicentesca (1630-1677)*, in *La formazione del diritto moderno in Europa*, Firenze 1977, I, pp. 355-406.

– (e), *Domenico Bollani: un vescovo veneziano tra Stato e Chiesa*, in «RSI», LXXXIX, 1977, pp. 562-589.

– (f) (ed), *Stato, società e giustizia nella Repubblica veneta (secoli XV-XVIII)*, Roma 1985.

– (g), *Stato e Chiesa: vicende di un confronto secolare*, in *Venezia e la Roma dei Papi*, Milano 1987, pp. 11-56.

M. Cremosano, v. G. Porro Lambertenghi.

[G. Da Lezze], *Il catastico bresciano di Giovanni Da Lezze (1609-1610)*, 3 voll., Brescia 1969.

M. D'Angelo, *Il cardinale Girolamo Casanate (1620-1700)*, Roma 1923.

I. Daniele, *Gregorio Giovanni Gaspare Barbarigo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VII, coll. 387-403.

L. De Biasio, *I processi dell'Inquisizione in Friuli dal 1648 al 1798* (Villa Manin di Passariano-Udine, Centro di catalogazione dei beni culturali, quad. 7, Udine 1978.

G. De Caro (a), *Azzolini, Decio*, in *DBI*, IV, 1962, pp. 768-771.

– (b), *Arcos, Rodrigo Ponce de Leon, duca d'–*, in *DBI*, IV, 1962, pp. 8-11.

– (c), *Bichi, Antonio*, in *DBI*, X, 1968, pp. 340-344.

M. De Certeau (a), *Politique et mystique*, in «Revue d'ascétique et de mystique», XXXIX, 1963, pp. 45-82.

– (b), *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975 (trad. ital. a cura di A. Jeronimidis, Roma 1977).

– (c), *Da Saint-Cyran al giansenismo: conversione e riforma*, in *Politica e mistica*, Milano 1975, pp. 149-168 (già pubblicato in «Christus», X, 1963, pp. 399-417).

– (d), *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna 1987 (ed. orig., Paris 1982).

J. DE GUIBERT (a), *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Romae 1931.

– (b), *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Roma 1953.

P. DE LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas mýsticas entre los Jesuitas del siglo XVI*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», II, Roma 1959, pp. 1-50.

G. DEL TORRE, *Venezia e la Terraferma dopo la guerra di Cambrai. Fiscalità e amministrazione (1515-1530)*, Milano 1986.

G. DE LUCA, *Della pietà veneziana del Seicento e d'un prete veneziano quietista*, in V. BRANCA (ed), *Storia della civiltà veneziana*, III: *Dall'età barocca all'Italia contemporanea*, Firenze 1979, pp. 215-234.

A. DE MADDALENA, *Dalla città al borgo. Avvio di una metamorfosi economica e sociale nella Lombardia spagnola*, Milano 1982.

R. DE MAIO (a), *Il problema del quietismo napoletano*, in «RSI», LXXXI, 1969, pp. 721-744.

– (b), *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli 1971.

– (c), *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli 1973.

– (d), *Donna e Rinascimento*, Milano 1987.

L. DENTELLA, *I vescovi di Bergamo (notizie storiche)*, Bergamo 1939.

I. DE RÉCALDE, *Les Jésuites sous Aquaviva*, Paris 1927.

C. DESSÌ, *Medicina e possessione demoniaca nel Seicento francese. Pierre Yvelin e le possedute di Louviers*, in *Cultura popolare e cultura dotta nel Seicento*, Milano 1983.

M. Th. DISDIER, *Barbarigo, Gregorio*, in *DHGE*, VI, coll. 579-580.

D. DODIN, *Saint Vincent de Paul et les illuminés*, in «Revue d'ascétique et de mystique», XXV, 1949, pp. 445-456.

B. G. DOLFIN, *Dolfin (Delfino): patrizi veneziani nella storia di Venezia, dall'anno 452 al 1910*, Belluno 1912.

A. DOMINGUEZ ORTIZ, *España ante la paz de los Pirineos*, in «Hispania», XIX, 1959, pp. 554-573.

C. DONATI, *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme sette-*

centesche (1675-1760), in *Storia d'Italia. Annali* 9: *La Chiesa e il potere politico,* a cura di G. CHITTOLINI - G. MICCOLI, Torino 1986, pp. 721-766.

P. DUDON, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, Paris 1921.

J. ELLACURIA BEASCOECHEA, *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos (proceso de la Inquisición y refutación de los teologos)*, Bilbao 1956.

J. H. ELLIOTT, *The Count-Duke of Olivares. The Statesman in an Age of Decline*, New Haven-London 1986.

J. H. ELLIOTT- F. DE LA PEÑA, *Memoriales y cartas del conde-duque de Olivares*, I, Madrid 1978.

H. O. EVENNETT, *The spirit of the Counter Reformation* (The Birbeck lectures in ecclesiastical history given in the University of Cambridge in May 1951), ed. postuma con un poscritto di J. BOSSY, Cambridge 1968.

M. FABI (ed), *Il governo del duca d'Ossuna e la vita di Bartolomeo Arese scritta da G. Leti*, nuova edizione, 1854.

M. FACCHINELLI - M. FASSER - G. P. TRECCANI, *I conventi francescani in Valle Camonica (tipologie architettoniche)*, in *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*, Milano 1983.

L. FACCINI, *La Lombardia fra '600 e '700*, Milano 1988.

B. FAINO, *Coelum Sanctae Brixianae Ecclesiae*, Brescia 1656.

L. FALSINA, *I luterani di Gardone e la visita di Carlo Borromeo*, in «Antologia gardonese», Brescia 1969.

A. FAPPANI, *Enciclopedia bresciana*, 5 voll., Brescia 1975-1982.

G. FERRI PICCALUGA (a), *San Maurizio: l'ex «santuario della via crucis» in Breno*, in *Atti del convegno «I Fantoni e il loro tempo»*, Bergamo 1978, pp. 144-175.

– (b), *Architettura e Controriforma. Il «nuovo corso» in Valle Camonica*, in «Quaderni camuni», IX, 1980, pp. 17-81.

G. FERRI PICCALUGA - G. SIGNOROTTO, *L'immagine del suffragio*, in «Storia dell'arte», XLIX, 1983, pp. 235-248.

V. FERRONE, *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli 1982.

L. FIORANI (a), *Monache e monasteri romani nell'età del quieti-*

smo, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», I, 1977, pp. 63-111.

– (b), *Per la storia dell'antiquietismo romano. Il padre Antonio Caprini e la polemica contro i "moderni contemplativi" tra il 1680 e il 1690*, in *L'uomo e la storia. Studi in onore di Massimo Petrocchi*, Roma 1983, II, pp. 298-343.

L. FIRPO, *Una relazione inedita su l'Inquisizione romana*, in «Rinascimento», IX, 1958, pp. 97-102.

C. G. FONTANA, *Breve relazione della Chiesa e comune di Morbegno*, Como 1748.

E. FONTANA (a), *Crimine e società negli Statuti di Valle Camonica del 1624*, in «Quaderni camuni», 3, 1978.

E. FONTANA (ed), *Statuti di Valle Camonica riformati*, Brescia 1983 (ristampa con versione a fronte dell'edizione Brescia 1624).

V. FORCELLA, *Iscrizioni delle chiese e degli altri edifici di Milano dal secolo VIII ai nostri giorni*, 12 voll., Milano 1981.

O. FRANZONI (a), *La ferrarezza camuna in due documenti della seconda metà del secolo XVIII*, in «Quaderni camuni», 12, 1980, pp. 362-376.

– (b), *Un secentesco profilo della Valle Camonica*, in «Quaderni camuni», 13, 1981, pp. 1-8.

– (c), *Dell'eccellentissimo signor Gasparo Griffi, dottor di leggi, ovvero frammenti di vita quotidiana nella società camuna a cavallo tra i secoli XVII e XVIII*, in «Quaderni camuni», 14, 1981, pp. 93-134.

– (d), *Insediamenti francescani in Valle Camonica dalle origini alla soppressione napoleonica*, in *Atti del convegno "Francescanesimo in Vallecamonica"*, Breno 1982, pp. 43-99.

– (e), *L'onorevole collegio notarile di Valle Camonica (fine secolo XVI-inizio sec. XIX)*, in «Quaderni camuni», 25-26, 1984, pp. 1-154.

– (f), *Appunti su cultura, circolazione libraria ed istruzione nella Valle Camonica dell'età moderna. In margine alla collezione libraria della raccolta "Fondo Putelli"*, Breno 1986.

– (g), *Il monastero delle clarisse a Bienno: appunti su una fondazione mancata*, in «Lettere dell'eremo», Bienno, luglio 1986.

C. FRUGONI, *Il linguaggio dell'iconografia e delle visioni*, in S.

BOESCH GAJANO - L. SEBASTIANI (edd), *Culto dei santi, Istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma 1983, pp. 527-536.

A. P. FRUTAZ, *Trinità*, in *Enciclopedia cattolica*, XII, coll. 529-544.

L. FUMI, *L'Inquisizione romana e lo Stato di Milano. Saggio di ricerche nell'Archivio di Stato*, in «ASL», s. IV, XXXVII, 1910, pp. 5-124 e 285-414.

E. FUSTELLA (ed), *Biografie dei sacerdoti che si fecero oblati, scritte dal padre Giovanni Battista Fornaroli*, in «Memorie storiche della diocesi di Milano», parti I-V: XII, 1965, pp. 99-208; XIII, pp. 47-142; XIV, 1967, pp. 285-392; XV, 1968, pp. 7-124; XVI, 1969, pp. 183-270.

L. P. GACHARD, *Caracena*, in *Biographie Nationale Belgique*, t. III, 1872, coll. 297-304.

F. GAMBARA, *Ragionamenti di cose patrie*, Brescia 1840.

E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa 1970.

G. GATTIERI, *Il cardinale Pietro Ottoboni. Brescia e il suo ministero episcopale (1654-1664)*, tesi di laurea, Univ. degli studi di Milano, 1984-1985, relat. prof. A. Agnoletto.

V. GAZICH, *L'eresia protestante in Val Trompia e il vescovo Bollani*, in «BS», XI, 1976, pp. 1-12.

C. GIARDINA, *Il supremo Consiglio d'Italia*, Palermo 1934.

G. GIORGETTA, *Documenti sull'Inquisizione a Morbegno nella prima metà del secolo XVI*, in «Bollettino della Società storica valtellinese», XXXIII, 1980, pp. 59-83.

P. GIUSSANI, *Vita di S. Carlo Borromeo*, Brescia 1620.

G. GRECO, *I giuspatronati laicali nell'età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali 9: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. CHITTOLINI - G. MICCOLI, Torino 1986, pp. 533-572.

P. F. GRENDLER, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia. 1540-1605*, Roma 1983 (ed. orig., Princeton, New Jersey, 1977).

G. GUALDO PRIORATO, *Relatione della città e Stato di Milano*, Milano 1666.

P. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», IV, Roma 1965, pp. 351-708.

P. GUERRINI (a), *Quietisti e Pelagini in Valle Camonica ed a Brescia*, in «BS», III, 1912, fasc. 1, pp. 30-48.

– (b), *I Pelagini di Lombardia. Contributo alla storia del Quietismo*, in «La scuola cattolica», L, s. V, XXIII (1922), ora in *Miscellanea bresciana*, (Monografie di storia bresciana, XLIII), Brescia, 1953, pp. 59-96.

– (c), *Le cronache bresciane inedite dei secoli XV-XIX*, IV, Brescia 1931.

– (d), *La Congregazione dei Padri della Pace di Brescia* (Monografie di storia bresciana, IX), Brescia 1933.

– (e), *La Passione di Cristo della disciplina di S. Valentino*, in «Memorie storiche della diocesi di Brescia», V, 1934.

– (f), *S. Angela Merici e la Compagnia di S. Orsola*, in «Memorie storiche della diocesi di Brescia», VII, 1936.

– (g), *I sinodi diocesani di Brescia. Note storiche*, Brescia 1940.

– (h), *Lo statuto della disciplina di S. Valentino in Breno*, in «Memorie storiche della diocesi di Brescia», XXVI, 1959.

P. GUERRINI - A. SINA, *La pieve di Pisogne ed i suoi arcipreti*, in «BS», V, 1914.

G. GULLINO (a), *La politica ecclesiastica veneziana nell'età delle riforme*, Venezia 1973.

– (b), *L'opera del nunzio Carafa per il ritorno dei Gesuiti nella Serenissima (1655-1657)*, in «Studi romani», XXIV, 1976, pp. 162-180.

– (c), *Corner, Federico*, in *DBI*, XXIX, 1983, pp. 185-188.

G. HAUTIN, *Angelus Custos*, Anversa 1620.

P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, 2 voll., Milano 1968 (ed. orig., Paris 1935).

G. HILGERS, *Der Index der verbotenen Bücher*, Freiburg 1905.

C. HILL (a), *Antichrist in Seventeenth Century England*, Oxford 1971.

– (b), *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Torino 1981 (ed. orig., London 1972).

I. IPARAGUIRRE (a), *Para la historia de la oración en el Colegio Romano durante la segunda mitad del siglo XVI*, in «AHSI», XV, 1946, pp. 77-126.

– (b), *Répertoire de spiritualité ignatienne de la mort de S. Ignace à celle du p. Aquaviva. 1556-1615,* Roma 1961.

M. KNAPTON, *Cenni sulle strutture fiscali nel Bresciano nella prima metà del Settecento,* in M. PREGARI (ed), *La società bresciana e l'opera di Giacomo Ceruti,* Brescia 1988, pp. 53-104.

R. A. KNOX, *Illuminati e carismatici. Una storia dell'entusiasmo religioso,* Bologna 1970 (ed. orig., Oxford 1950).

L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle,* Paris 1969 (ed. orig., Warszawa 1965).

S. LATUADA, *Descrizione di Milano,* Milano 1738.

A. LAURO, *Il riformismo del cardinale Giovan Battista De Luca, venosino,* in *Società e religione in Basilicata nell'età moderna,* Roma 1977, II, pp. 483-533.

H. C. LEA (a), *Molinos and the Italian Mystics,* in «The American Historical Review», XI (1905-1906).

– (b), *Historia de la Inquisición Española,* 3 voll., Madrid 1983 (ed. orig., New York 1906-1907).

Th. LEDOCHOWSKA, *Angèle Merici et la Compagnie de Ste Ursule à la lumière des documents,* 2 voll., Roma-Milano 1967.

J. LEFEVRE, *L'ambassade d'Espagne auprès du Saint Siège au XVIIe siècle,* in «Bulletin de l'Institut historique belge de Rome», XVII, 1936, pp. 5-76.

A. LEGRAND - L. CEYSSENS, *La correspondance antijanséniste de Fabio Chigi, nonce a Cologne, plus tard pape Alexandre VII,* Bruxelles-Rome 1957.

G. LEVI, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento,* Torino 1985.

E. LLAMAS MARTINEZ, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española,* Madrid 1972.

R. A. LORENZI (a), *Medioevo camuno. Proprietà, classi, società,* Brescia 1979.

– (b), *I Signori della preghiera. Quietismo e repressione nel '600 camuno,* in «Periferia», 1 e 2, 1980, pp. 21-32, 10-15.

G. LOW, *Canonizzazione,* in *Enciclopedia cattolica,* III, coll. 529-607.

C. MADRICARDO, *Sesso e religione nel '600 a Venezia: le solleci-*

tazioni in confessionale, tesi di laurea, Univ. di Venezia, 1985-1986, relat. prof. G. Cozzi.

A. MAGNOCAVALLO (a), *Notizie e documenti inediti intorno all'alchimista Giuseppe Borri*, in «ASL», XVIII, 1902, pp. 381-400.

– (b), *Ancora intorno all'alchimista Giuseppe Borri*, in «ASL», XX, 1903, pp. 483-490.

G. MANTESE, *Pietro Tamburini e il Giansenismo bresciano. Con prefazione e un'appendice bibliografica di mons. P. Guerrini*, Brescia 1942 (Memorie di storia bresciana, XXI).

D. MARCHIOLI, *Storia della valle di Poschiavo*, Sondrio 1886.

C. MARCORA (a), *Un diario sulla morte dell'arcivescovo di Milano Gaspare Visconti (1584-1595) e sulla nomina del cardinale Federico*, in «Memorie storiche della Diocesi di Milano», II, 1955, pp. 135-147.

– (b), *Lettere del cardinal Federico Borromeo alle claustrali*, in «Memorie storiche della Diocesi di Milano», XI, 1964, pp. 177-432.

E. MASINI, *Sacro Arsenale ovvero Pratica dell'Ufficio della Santa Inquisizione*, Roma 1730.

G. MAUGAIN, *Etude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, Paris 1909.

L. MAZZOLDI (a), *Gli ultimi secoli del dominio veneto*, in *SB*, III, pp. 3-124.

– (b), *L'economia dei secoli XVII e XVIII*, in *SB*, III, pp. 127-145.

A. MELI, *La Misericordia Maggiore di Bergamo e il vescovo cardinale san Gregorio Barbarigo*, in «Bergomum», 1, 1963, pp. 11-101.

M. MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, V, Madrid 1928.

T. MENGHINI, *Regole del tribunale del S. Officio praticate in alcuni casi imaginari*, Milano 1689.

A. MENNITI IPPOLITO, *Ecclesiastici veneti tra Venezia e Roma*, in *Venezia e la Roma dei Papi*, Milano 1987, pp. 209-234.

A. MEROLA, *Barberini, Francesco*, in *DBI*, VI, 1964, pp. 172-176.

L. MEZZADRI, *La spriritualità dell'ecclesiastico seicentesco in alcune fonti letterarie*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Napoli 1982, pp. 45-89.

P. MISCIATELLI, *Caterina Vannini, una cortigiana convertita senese, e il cardinale Federico Borromeo alla luce di un epistolario*, Milano 1932.

F. MOLINARI, *Federico Borromeo (1563-1631) e il quietismo*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Napoli 1982, pp. 333-351.

M. MOLINOS, *Guida spirituale*, a cura di G. AMENDOLA, Napoli 1908.

M. MOLINOS, *Guida spirituale*, a cura di G. MARONE, Torino 1935.

M.MOLINOS, *Guía espiritual*, introducción y notas de J. I. TELLECHEA IDIGORAS, Madrid 1976.

P. MOLMENTI, *I banditi della Repubblica veneta*, Firenze 1898.

A. MONGITORE, *L'Atto Pubblico di Fede solennemente celebrato nella città di Palermo à 6 aprile 1724*, Palermo 1724 (ristampa a cura di F. GUIDICINI, Bologna 1866).

D. MONTANARI, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo*, Bologna 1987 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografia 7).

A. MONTICONE, *Albizzi, Francesco*, in *DBI*, II, 1960, pp. 23-26.

G. MORARI, *Pratica dei reggimenti in terraferma*, Padova 1708.

A. MORESCHI, *Note sulle confraternite a Brescia e in Valle Camonica*, in «Quaderni camuni», 12, 1980, pp. 377-391.

G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 103 voll., Venezia 1840-1861.

A. L. MORTON, *The World of Ranters*, London 1971.

A. MOSCONI, *Conventi francescani in territorio bresciano*, Brescia 1980.

S. MOTTIRONI, *Un nuovo documento per la storia del quietismo italiano da un ms. vallicelliano (R 112)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», III, 1949, pp. 409-414.

C. MOZZARELLI, *Strutture sociali e formazioni statuali a Milano e Napoli tra '500 e '700*, in «Società e storia», III, 1978, pp. 431-463.

L. A. MURATORI (a), *Annali d'Italia ed altre Opere varie*, 5 voll., Milano 1838.

– (b), *Delle antichità estensi*, p. II, Modena 1740.

B. NANI, *Historia della Repubblica veneta*, Venezia 1720.

B. NEVEU (a), *Episcopus et Princeps Urbis. Innocent XI, réformateur de Rome d'après des documents inédits (1676-1689)*, in *Römische Kurie, kirchliche Finanzen, Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg*, hrsg. von E. GATZ, Roma 1979, II.

– (b), *Culture religieuse et aspiration réformistes à la Cour d'Innocent XI*, in *Accademie e cultura. Aspetti storici tra Sei e Settecento*, Firenze 1979, pp. 9-38.

J. B. NEVEUX, *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVIIe siècle*, Paris 1967.

F. NICOLINI (a), *Aspetti della vita italo-spagnuola nel Cinque e Seicento*, Napoli 1934.

– (b), *Su Miguel Molinos, Pier Matteo Petrucci e altri quietisti segnatamente napoletani. Notizie, discussioni, documenti*, Napoli 1951.

A. NIERO, *Alcuni aspetti del quietismo veneziano*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Napoli 1982, pp. 223-249.

S. NITTI, *Capizucchi, Raimondo*, in *DBI*, XVIII, 1975, pp. 573-575.

A. NOTO, *L'ingerenza ecclesiastica negli istituti milanesi di beneficenza elemosiniera*, in «ASL», III, 1938, fasc. 3-4, pp. 430-438.

M. OAKESHOTT, *La condotta umana*, Bologna 1985 (ed. orig., Oxford 1975).

F. ODORICI, *Le streghe di Valtellina e la S. Inquisizione*, Milano 1861.

G. B. OMERI, *Giubilo di Val Camonica nella prima visita dell'Ill.mo e Rev.mo Sig. mons. Vincenzo Iustiniano*, Brescia 1637.

J. ORCIBAL (a), *Jean Duvergier de Hauranne Abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, Louvain-Paris 1947.

– (b), *Louis XIV contre Innocent XI*, Paris 1949.

– (c), *Documents pour une histoire doctrinale du quiétisme. Le*

procès des "Maximes des Saints" devant le Saint Office, in «Archivio italiano per la storia della pietà», V, Roma 1968, pp. 409-536.

I. Orefice, *Carità e assistenza in Milano: documenti tra il XVI e il XVII secolo*, in *Aspetti della società lombarda in età spagnola*, I, Milano 1985, pp. 9-42.

G. Orlandi (a), *Note e documenti per la storia del quietismo a Modena*, in *L. A. Muratori e la cultura contemporanea*, Firenze 1975, I.

– (b), *Il centro quietista romano-tiburtino scoperto nel 1698. In margine alla querelle Bossuet-Fénelon*, in «Spicilegium historicum CSSRR», II, 1978, pp. 353-436.

– (c), *Il quietismo nella Modena di L. A. Muratori*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Napoli 1982, pp. 251-297.

L. Ornaghi (ed), *Il concetto di "interesse"*, Milano 1984.

L. Osbat (a), *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti, 1688-1697*, Roma 1974.

– (b), *Clemente IX*, in *DBI*, XXVI, 1982, pp. 282-290.

– (c), *Clemente X*, in *DBI*, XXVI, 1982, pp. 291-302.

M. Panizza, *Il cardinale Cesare Monti*, in «Diocesi di Milano», IV, 1961, pp. 254-258.

L. Parker - L. M. Smith (edd), *The General Crisis of the Seventeenth Century*, London 1978.

C. Parona, *Devote Attioni di Milano nel tenersi il Concilio Provinciale settimo*, Milano 1611.

D. Parzani, *Il territorio di Brescia intorno alla metà del Quattrocento*, in «Studi bresciani», IV, 1983, n. 12, pp. 51-75.

P. Paschini (a), *Gregorio Barbarigo*, in *Enciclopedia cattolica*, II, coll. 817-819.

– (b), *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Padova 1959.

C. Pasero (a), *Francia, Spagna, Impero a Brescia. 1509-1516*, Brescia 1958.

– (b), *Dati statistici e notizie intorno al movimento della popolazione bresciana durante il dominio veneto (1426-1797)*, in «ASL», LXXXVIII, 1961, pp. 71-97.

– (c), *Il dominio veneto fino all'incendio della loggia (1426-1575)*, in *SB*, II, 1963, pp. 3-396.

R. Pastè, *Il Quietismo e il Giansenismo in Piemonte*, in «La Scuola cattolica», XLIII, 1915, pp. 179 ss.

L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, 16 voll., Roma 1943-1962.

P. Pecchiai, *L'Ospedale maggiore nella storia e nell'arte*, Milano 1927.

P. Pesenti, *L'economia del territorio bergamasco nel periodo della dominazione veneta. Rassegna bibliografica*, in «Archivio storico bergamasco», VI, 1984.

M. Petrocchi (a), *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma 1948.

- (b), *La politica della Santa Sede di fronte all'invasione ottomana (1444-1718)*, Napoli 1955.

– (c), *Un Seicento spirituale italiano non formalistico*, in «Cultura e scuola», XXIX, 1969, pp. 92-108.

– (d), *Roma nel Seicento*, Bologna 1970 (Storia di Roma, XIV).

A. Petrucci, *Alessandro VIII*, in *DBI*, II, 1960, pp. 215-219.

S. Pezzella, *Carioni, Battista (Battista da Crema)*, in *DBI*, XX, 1977, pp. 115-118.

G. Pignatelli (a), *Bonomo, Giovanna Maria*, in *DBI*, XII, 1970, pp. 337-338.

– (b), *Brancati, Lorenzo*, in *DBI*, XIII, 1971, pp. 827-831.

– (c), *Casoni, Lorenzo*, in *DBI*, XXI, 1978, pp. 407-415.

P. Pierri, *Alberti, Alberto*, in *DBI*, I, 1960, p. 681.

G. Politi, *I dubbi dello sviluppo. Rilevanza e ruolo del mondo rurale in alcune opere recenti (secoli XV-XVII)*, in «Società e storia», XVI, 1982, pp. 367-389.

B. F. Porchnev, *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, Paris 1963 (trad. it. *Lotte contadine e urbane nel grand siècle*, Milano 1976).

I. Porro, *Vita della venerabile Cornelia Lampugnana Ro*, Pavia 1624.

G. Porro Lambertenghi (ed), *Memorie storiche milanesi di*

Marco Cremosano dall'anno 1642 al 1691, in «ASL», VII, 1880; VIII, 1881.

C. POVOLO (a), *Aspetti e problemi dell'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica di Venezia. Secoli XVI-XVII*, in G. COZZI (ed), *Stato, società e giustizia.*

– (b), *Corner, Francesco*, in *DBI*, XXIX, 1983, pp. 198-202.

– (c), *Nella spirale della violenza. Cronologia, intensità e diffusione del banditismo nella Terraferma veneta (1550-1650)*, in G. ORTALLI (ed), *Bande armate, banditi, banditismo e repressione di giustizia negli Stati europei di antico regime*, Roma 1986, pp. 21-51.

– (d), *Da una città suddita dello stato veneziano*, in «Società e storia», 1988, n. 40, pp. 269-293.

P. POURRAT (a), *La spiritualité chrétienne*, Paris 1947-1958[3].

– (b), *Quiétisme*, in *DTC*, XIII, coll. 1557-1581.

P. PRETO (a), *Celotti, Paolo*, in *DBI*, XXIII, 1979, pp. 466-469.

– (b), *I Turchi e la cultura veneta del Seicento*, in *Storia della cultura veneta*, IV 2, Vicenza 1984, pp. 313-341.

– (c), *Epidemia paura e politica nell'Italia moderna*, Bari 1987.

P. PRODI (a), *Riforma cattolica e Controriforma*, in *Nuove questioni di storia moderna*, I, Milano 1964, pp. 357-418.

– (b), *Borromeo, Federico*, in *DBI*, XIII, 1971, pp. 33-42.

– (c), *The structure of the Church*, in J. R. HALE (ed), *Renaissance Venice*, London 1973.

– (d), *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.

– (e), *Riforma interiore e disciplinamento sociale in san Carlo Borromeo*, in «Intersezioni», V, 1985, pp. 273-285.

A. PROSPERI (a), *Madonne di città e Madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina*, in S. BOESCH GAIANO - L. SEBASTIANI (edd), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma 1983.

– (b), *Vicari dell'Inquisizione fiorentina alla metà del Seicento. Note d'archivio*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 275-304.

– (c), *Dalle "divine madri" ai "padri spiratuali"*, in E. SCHULTE VAN KESSSEL (ed), *Donne e Uomini nella cultura spirituale. XIV-XVII secolo*, The Hague s.d., pp. 71-90.

– (d), *L'inquisizione: verso una nuova immagine?*, in «Critica storica», XXV, 1988, pp. 119-145.

S. PUGLIESE, *Condizioni economiche e finanziarie della Lombardia nella prima metà del secolo XVIII*, Torino 1924.

R. PUTELLI (a), *Saggi del Seicento in Valle Camonica*, in «ASL», s. V, XLVI, 1919, pp. 276-288.

– (b), *Valle Camonica e lago d'Iseo nella storia*, Breno 1923.

G. QUAZZA, *La decadenza italiana nella storia europea. Saggi sul Sei-Settecento*, Torino 1971.

J. QUETIF - J. ECHARD, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, 2 voll., Lutetiae Parisiorum 1719-1721.

Raccolta di privilegij, ducali, giudizij, terminazioni e decreti pubblici sopra varie materie giurisdizionali, civili, criminali ed economiche concernenti la città e provincia di Brescia, Brescia 1732.

M. RAFFAELLI CAMMAROTA, *Carafa Carlo*, in *DBI*, XIX, 1976, pp. 513-517.

F. RAMELLA - A. TORRE, *Confraternite e conflitti sociali nelle campagne piemontesi di ancien régime*, in «Quaderni storici», n. 45, 1980, pp. 1046-1061.

L. VON RANKE, *Storia dei Papi*, 2 voll., Firenze 1965.

N. RAPONI, *Arese, Bartolomeo*, in *DBI*, IV, 1962, pp. 82-83.

M. RASTRELLI, *Fatti attinenti all'Inquisizione e sua istoria generale e particolare di Toscana*, Firenze 1782.

Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme et les quiétistes, Amsterdam 1688.

W. REINHARD, *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 13-38.

Relazioni dei Rettori veneti in Terraferma, XI: *Podestaria e Capitanato di Brescia*, Milano 1978.

P. RENUCCI, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, II, Torino 1974, t. II, pp. 1083-1466.

F. H. REUSCH, *Die Indices Librorum Proibitorum des Sechzehnten Jahrhunderts*, Tübingen 1886 (ediz. fotost. 1961).

F. RIVOLA, *Vita di Federico Borromeo*, Milano 1656.

A. RODRIGUEZ, *Exercitio de perfeción y virtudes cristianas*, Sevilla 1611-1616.

G. ROSA, *Processi di streghe*, in «ASL», s. II, XVI, 1889, pp. 625-645.

M. ROSA (a), *Acquaviva, Claudio*, in *DBI*, I, 1960, pp. 168-178.

– (b), *Alessandro VII*, in *DBI*, II, 1960, pp. 205-215.

– (c), *Per la storia della vita religiosa e della Chiesa in Italia tra il '500 e il '600. Studi recenti e questioni di metodo*, in «Quaderni storici», 1970, n. 15, pp. 673-758.

– (d), *Organizzazione ecclesiastica e vita religiosa in Lombardia dall'età dei Borromei al periodo napoleonico (linee per una ricerca)*, in *Problemi di storia religiosa lombarda*, Como 1972, pp. 159-184.

– (e) (ed), *Le origini dell'Europa moderna. Rivoluzione e continuità*, Bari 1977.

– (f), *Curia romana e pensioni ecclesiastiche: fiscalità pontificia nel Mezzogiorno (secoli XVI-XVIII)*, in «Quaderni storici», 1979, n. 42, pp. 1015-1055.

– (g), *La Chiesa e gli Stati regionali nell'età dell'assolutismo*, in *Letteratura italiana*, I: *Il letterato e le istituzioni*, Torino 1982, pp. 257-389.

– (h), *La "Scarsella di Nostro Signore": aspetti della fiscalità spirituale pontificia nell'età moderna*, in «Società e storia», 1987, n. 38, pp. 817-845.

A. ROSSINI, *Il territorio bresciano dopo la riconquista veneziana del 1516*, in «Studi bresciani», XII, 1983, pp. 79-96.

A. ROTONDÒ (a), *Bernini, Domenico Stefano*, in *DBI*, IX, 1967, pp. 364-365.

– (b), *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, V: *I documenti*, Torino 1973, t. II, pp. 1399-1492.

– (c), *Brugnoli, Candido*, in *DBI*, XIV, 1972, pp. 504-505.

S. ROTTA, *Borri, Francesco Giuseppe*, in *DBI*, XIII, 1971, pp. 4-13.

M. RUIZ JURADO, *La espiritualidad de la Compagnia de Jesus en sus Congregaciones generales*, in «AHSI», XLV, 1976.

C. RUSSO, *Casolo, Giacomo*, in *DBI*, XXI, 1978, pp. 389-390.

A. SABA, *Federico Borromeo e i mistici del suo tempo. Con la vita e la corrispondenza inedita di Caterina Vannini da Siena*, Firenze 1933.

G. SABA, *Lorenzo Brancati di Lauria*, Roma 1699.

A. SALA, *Documenti circa la vita e le gesta di s. Carlo Borromeo*, Milano 1857-1861.

A. SALOMONI, *Memorie storico diplomatiche degli Ambasciatori, Incaricati d'affari, Corrispondenti o Delegati che la città di Milano inviò a diversi suoi Principi dal 1500 al 1796*, Milano 1806 (rist. anastatica, Milano 1975).

P. SARPI (a), *Lettere ai protestanti*, a cura di M. D. BUSNELLI, Bari 1931.

– (b), *Opere*, a cura di G. e L. COZZI, Milano- Napoli 1969.

M. SCADUTO, *Il padre Antonio Francesco (Candelari) da Ancona e il quietismo marchigiano*, in *Miscellanea Melchor de Pobladura*, II, Roma 1964, pp. 327-345.

P. SCHIERA (ed), *Società e corpi. Scritti di Lamprecht, Gierke, Maitland, Bloch, Lousse, Oestreich, Auerbach*, Napoli 1986.

R. SCHMITTLEIN, *L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon*, Bade 1954.

G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah. 1626-1676*, London 1973.

P. SEGNERI, *Concordia tra la fatica e la quiete nell'oratione*, Firenze 1680.

S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia. 1520-1580* Torino 1987.

D. SELLA (a), *Il declino dell'emporio realtino*, in V. BRANCA (ed), *Storia della civiltà veneziana*, Venezia 1979, III, pp. 37-48.

– (b), *Le "redenzioni" dei feudi nello Stato di Milano a metà del secolo XVII*, in *Fatti e idee di storia economica nei secoli XII-XX. Studi dedicati a Franco Borlandi*, Bologna 1977, pp. 481-492.

– (c), *L'economia lombarda durante la dominazione spagnola*, Bologna 1982 (ed. orig., Cambridge, Mass.-London 1979).

F. SENECA, *La politica veneziana dopo l'Interdetto*, Padova 1957.

C. SERENA (ed), *Quarantadue lettere del cardinale beato Gregorio Barbarigo a Giovanni Pastrizio*, Padova 1938.

E. SESTAN, *La politica veneziana del Seicento*, in V. BRANCA (ed), *Storia della civiltà veneziana*, Venezia 1979, III, pp. 7-22.

P. SFORZA PALLAVICINO, *Della vita di Alessandro VII*, Prato 1839-1840.

G. SIGNOROTTO (a), *Un eccesso di devozione. Preghiere pubbliche ai morti nella Milano del XVIII secolo*, in «Società e storia», 1983, n. 20, pp. 305-336.

– (b), *Milano sacra. Organizzazione del culto e consenso tra XVI e XVIII secolo*, in F. DELLA PERUTA - R. LEYDI - A. STELLA (edd), *Milano e il suo territorio*, Milano 1985, II, pp. 581-629.

– (c), *Cercatori di reliquie*, in «RSLR», XXI, 1985, pp. 383-418.

– (d), *Guadagnini, Giambattista*, in *DHGE*, XXI, coll. 457-460.

G. SILINI, *Nascere, vivere e morire a Lovere nei secoli XVII e XVIII*, in «Archivio storico bergamasco», VII, 1984.

P. SIMONCELLI, *Il "Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima" tra alumbradismo spagnolo e prequietismo italiano*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXIX-XXX, 1977-1978, pp. 565-601.

A. SINA, *Il santuario di Berzo inferiore in Valle Camonica*, in «BS», XI, 1920.

C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, tomi 12, Bruxelles-Paris 1890 ss.

G. SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze 1983[2].

P. STADLER, *Das Zeitalter der Gegenreformation*, in *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Band 1, Zürich 1980.

A. STELLA (a), *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova 1967.

– (b), *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova 1969.

F. E. STOEFFLER, *The rise of evangelical Pietism*, Leiden 1971.

E. STUMPO, *Calco (Calchi), Pietro Antonio*, in *DBI*, XVI, 1973, pp. 533-534.

J. TEDESCHI (a), *La dispersione degli archivi della Inquisizione romana*, in «RSLR», IX, 1973, pp. 289-312.

– (b), *Preliminary Observations on Writing a History of the Roman Inquisition*, in F. Forrester Church - T. George (edd), *Continuity and Discontinuity in Church History. Essays presented to George Hunston Williams*, Leiden 1979, pp. 232-249.

– (c), *The Roman Inquisition and Witchcraft: an Early Seventeenth Century "Instruction" on Correct Trial Procedure*, in «Revue de l'Histoire des Religions», n. 200, 1983, pp. 163-188.

– (d), *The Question of Magic and Witchcraft in Two Unpublished Inquisitorial Manuals of the Seventeenth Century*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 131, 1987, pp. 92-111.

Teresa D'Avila, *Vita*, Roma 1599.

N. Terzago, *Theologia historico-mystica adversus veteres et novos pseudo-mysticos*, Venezia 1764.

Tesori spirituali della Religione della Santissima Vergine del Carmine, Cremona 1649.

F. Tomizza, *La finzione di Maria*, Milano 1981.

G. F. Torcellan, *Bertolli (Bertolo), Giovanni Maria*, in *DBI*, IX, 1967, p. 607.

V. Tornetta, *La politica di Mazzarino verso il Papato (1644-1646)*, in «Archivio storico italiano», III-IV, 1942.

C. Torre, *Il ritratto di Milano*, Milano 1714.

X. Toscani (a), *Il clero lombardo dall'ancien régime alla restaurazione*, Bologna 1979.

– (b), *Secolarizzazione e frontiere sacerdotali. Il clero lombardo nell'Ottocento*, Bologna 1982.

– (c), *Ecclesiastici e società civile nel '700: un problema di storia sociale e religiosa*, in «Società e storia», 1982, n. 5, pp. 683-716.

– (d), *Il reclutamento del clero (secoli XVI-XIX)*, in *Storia d'Italia. Annali* 9: *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini- G. Miccoli, Torino 1986, pp. 575-628.

A. Traluci, *Il Cardinale Pier Matteo Petrucci*, in «Studia picena», 1930.

O. Turner, *Il rapporto di don Carlos Coloma dal Ducato di Milano, nel 1626, a Filippo IV di Spagna*, in «RSI», LXIV, 1952, pp. 581-595.

M. TURRINI (a), *"Riformare il mondo a vera vita christiana": le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 407-489.

– (b), *"Culpa theologica" e "culpa iuridica": il foro interno agli inizi dell'età moderna*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XII, 1986, pp. 147-168.

P. A. UCCELLI (ed), *Scritti inediti del B. Gregorio Barbarigo*, Parma 1877.

M. VALERY (ed), *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, Paris 1847.

I. VALLETTI - BONINI, *le comunità di valle in epoca signorile. L'evoluzione della comunità di Vallecamonica durante la dominazione viscontea*, Milano 1976.

M. VALORI, *Donne: protagoniste o comparse sulla scena della Milano spagnola?*, in *Aspetti della società lombarda in età spagnola*, I, Milano 1985, pp. 143-162.

L. VALSECCHI PONTIGGIA, *Bibliografia della Valtellina e della Valchiavenna*, Sondrio 1981.

E. VAN DER VEKENE, *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, I, Vaduz 1982.

L. VARISCHETTI - N. CECINI (edd), *La Valtellina negli atti della visita pastorale di F. Feliciano Ninguarda vescovo di Como annotati e pubblicati dal sac. dott. Santo Monti nel 1892*, Sondrio 1963.

C. VASOLI, *Note sulla 'Pratica de los exercicios espirituales' del p. Izquierdo*, in R. CRIPPA (ed), *Coscienza civile ed esperienza religiosa nell'Europa moderna*, Brescia 1983, pp. 101-116.

A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia-Roma 1962.

A. VENTURA, *Nobiltà e popolo nella società veneta del '400 e '500*, Bari 1964.

R. VILLARI (a), *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini (1585-1647)*, Bari 1967.

- (b), *Ribelli e riformatori*, Roma 1983.

A. VILLIEN, *Fêtes*, in *DTC*, V, coll. 2183-2191.

A. VISCONTI, *La pubblica amministrazione nello Stato milanese*

durante il predomino straniero (1541-1796): saggio di storia del diritto amministrativo, Roma 1913.

C. VIVANTI, *Le rivolte popolari in Francia prima della Fronda e la crisi del secolo XVII*, in «RSI», LXXVI, 1964, pp. 957-981.

W. WEHR, *Trinità*, in *Enciclopedia cattolica*, XII, coll. 544-545.

E. M. WILSON - O. TURNER, *The Spanish Protest against a Game at Chesse*, in «Modern Language Review», 1949, pp. 476-489.

A. ZANELLI (a), *Delle condizioni interne di Brescia dal 1426 al 1644 e del moto della borghesia contro la nobiltà nel 1644*, Brescia 1898.

– (b), *La devozione di Brescia a Venezia e il principio della sua decadenza economica nel secolo XVI*, in «ASL», XXXIX, 1912, pp. 23-100.

D. E. ZANETTI, *La demografia del patriziato milanese nei secoli XVII-XVIII-XIX*, con una appendice genealogica di Franco Arese Lucini, Pavia 1972.

P. ZANOLI, *IL patrimonio della famiglia Litta sino alla fine del Settecento*, in «ASL», s. IX, X, 1971-1973, pp. 284-346.

G. ZARRI (a), *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VI, 1980, pp. 371-445.

– (b), *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali* 9: *La Chiesa e il potere politico*, a cura di G. CHITTOLINI - G. MICCOLI, Torino 1986, pp. 359-429.

P. ZOVATTO (a), *Lambardi, Giacomo*, in *DS*, IX, 1976, coll. 138-139.

– (b), *Petrucci, Pier Matteo*, in *DS*, XII, 1984, coll. 1217-1227.

Indice dei nomi

In questo indice non compaiono le voci Santa Pelagia, Pelagini, Giacomo Filippo Casolo; le voci Brescia, Milano, Roma, Venezia e Valcamonica come pure Inquisizione, compaiono solamente quando il riferimento è specifico e non generico.